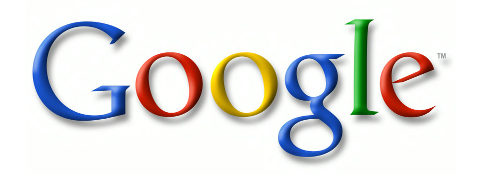
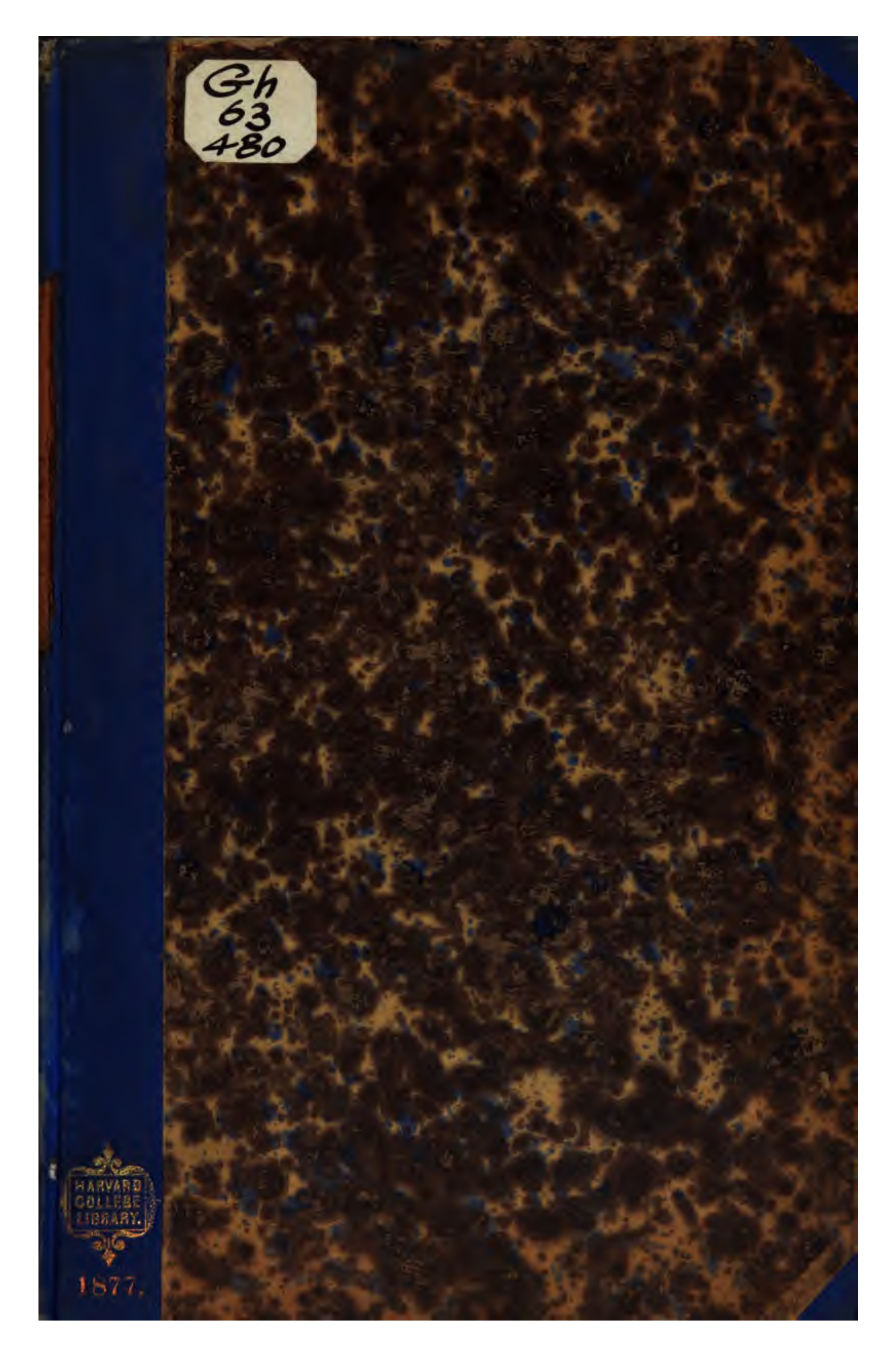
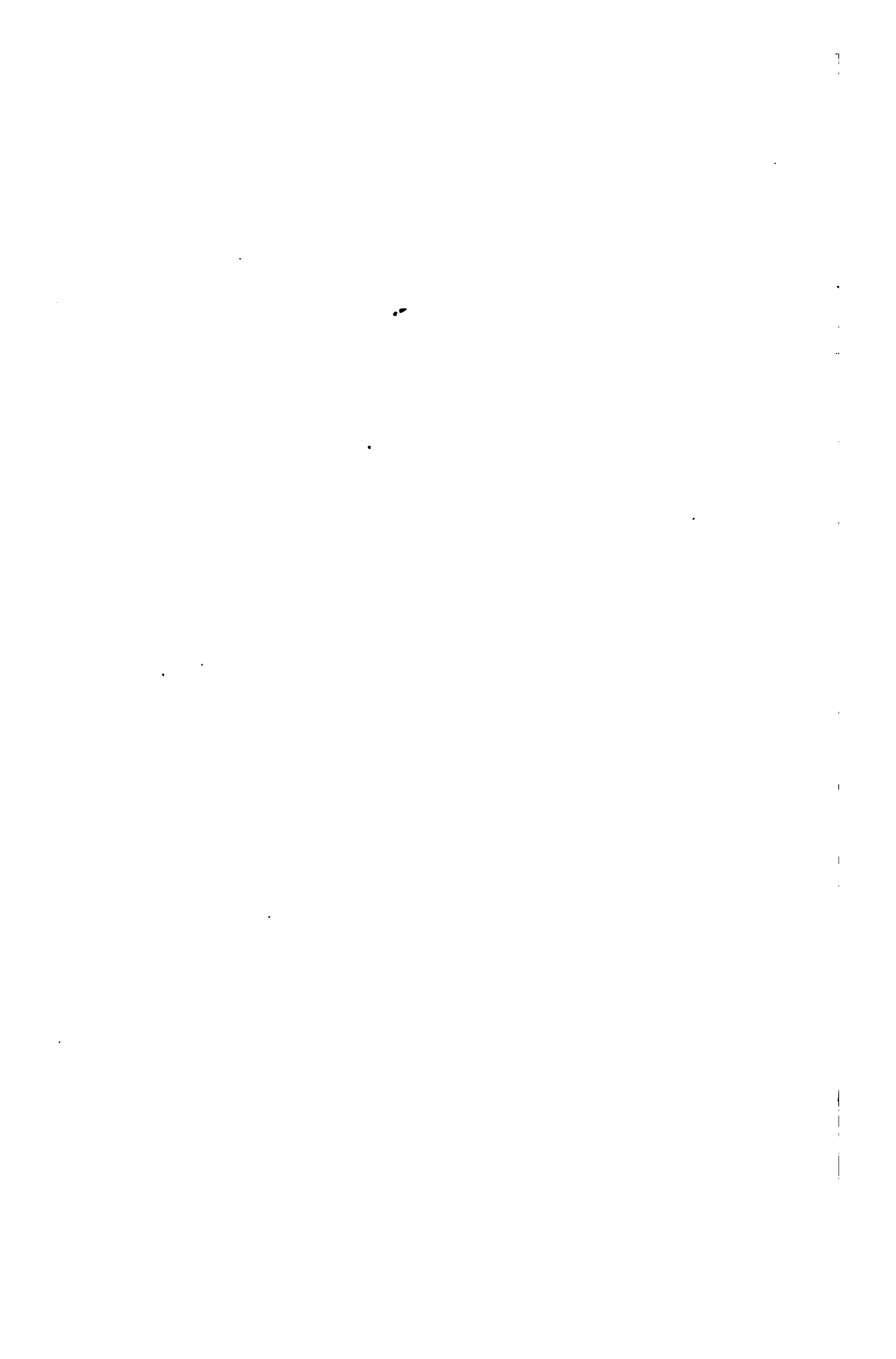




Gh
63
480
HARVARD
COLLEGE
LIBRARY.
1877.





SCHICKSAL UND GOTTHEIT

BEI

HOMER.

EINE HOMERISCHE STUDIE

VON

AUGUSTIN CHRIST.

INNSBRUCK.
VERLAG DER WAGNER'SCHEN UNIVERSITÆTS-BUCHHANDLUNG.
1877.

Druck der Wagner'schen Univ.-Buchdruckerei.

Friedrich August Wolf hat in der Einleitung zu seinen prolegomena [1]) der Befürchtung Ausdruck geliehen, dass man zu einer absoluten Gewissheit über den ursprünglichen Zustand der homerischen Gedichte wol niemals gelangen dürfte — eine Befürchtung, welche sich in den 80 Jahren, die seit dem Erscheinen jenes berühmten Werkes verflossen sind, leider nur zu sehr bewahrheitet hat. Denn was in dieser langen Zeit über die sogenannte homerische Frage geschrieben worden ist — und dessen ist in der Tat nicht wenig — hat diese Frage selbst, so dankenswertes auch in anderer Hinsicht durch derartige Untersuchungen geleistet worden sein mag, einer endlichen Lösung nicht entgegengeführt; ja es haben sich vielmehr an diese neue Fragen und Zweifel geknüpft, über deren Lösung die Gelehrten noch heute in Streit liegen. Hieher ist, glaube ich, auch die Frage zu rechnen, welche Rolle die μοῖρα in den homerischen Gedichten spiele; denn während es namentlich bei deutschen Schriftstellern und Dichtern beinahe zur Mode geworden war, das heitere Götterleben im Olymp als den passendsten Vergleich für ein ungetrübtes, von allen beengenden Schranken freies Dasein zu betrachten, blieb es der philologischen Wissenschaft überlassen, auch auf die schlimmen Seiten der Götterwirtschaft, auf den

---

[1]) prolegomena ad Homerum. Calvary's philologische und archaeologische Bibliothek. 1. Band. Berlin. 1876. pag. 4.

ewigen Zank und Streit, der die himmlischen Räume durchtobt, aufmerksam zu machen und neuere Gelehrte haben nun die Machtfülle und Schrankenlosigkeit der homerischen Gottheit im Innersten erschüttert gesehen durch die dunkle, geheimnisvolle Gewalt der μοῖρα, deren in der Ilias und Odyssee so oft Erwähnung getan wird. Man ist nun in den Untersuchungen über das Schicksal bei Homer zu verschiedenen Resultaten gelangt, die einander schroff gegenüber stehen; während die einen die μοῖρα geradezu über Zeus und den Götterstaat stellen [1], verficht Nitzsch [2] die Ansicht, dass Zeus über der μοῖρα stehe. Ist dieser gerade Widerspruch schon auffallend genug, so müssen wir noch mehr in Verwunderung geraten, wenn wir sehen, dass ein so strenger Unitarier wie Naegelsbach [3] die Meinung aufstellt, die Vorstellung des Dichters über die Macht der Götter und des Schicksals sei eine schwankende, er ordne die μοῖρα den Göttern bald über, bald unter; denn dass ein Schwanken über diesen Punkt die Einheit des Dichters oder Gedichtes in sehr schiefem Lichte erscheinen lässt, ist jedem sofort klar. Im Widerspruche mit diesen drei Auffassungen behauptet endlich Welcker [4]: „μοῖρα und Gottes Wille oder Wirken sind eins."

Wie man leicht ersehen kann, ist an eine Vereinigung aller dieser Ansichten von vorne herein nicht zu denken, so wünschenswert sie auch besonders für den Anfänger auf philologischem Gebiete sein mag, der ja der doppelten Gefahr ausgesetzt ist, entweder dem iurare in verba magistri oder der Sucht nach Neuheit anheimzufallen. Selbst der Versuch, die Meinungen Welcker's und Naegelsbach's zu vereinigen, welchen, wie es scheint,

---

[1]) Dieser Ansicht pflichtet auch Bernhardy in seiner griechischen Literaturgeschichte, 2. Auflage, 2. Bd. pag. 21 bei. [2]) Anmerkungen zur Odyssee, 1. Bd. pag. 178 ff. [3]) Homerische Theologie. [4]) Welcker, griechische Götterlehre, 1. Bd. pag. 187.

die Doctordissertation Neuman's [1]) unternahm, ist als misglückt zu bezeichnen, so sehr die Arbeit auch sonst alles Lobes würdig ist. Der Verfasser erklärt die μοῖρα als die ewigen, natürlichen Gesetze, die zwar ausser Zeus existiren, aber doch mit ihm übereinstimmen, und macht sich damit eines Misverständnisses oder vielmehr einer Misdeutung des Welcker'schen Satzes schuldig, den er in der Einleitung weiter auszuführen verspricht; auf welche Weise ferner die ewigen natürlichen Gesetze, die ausser Zeus existiren, sich von einer selbständig waltenden Schicksalsmacht im Sinne Naegelsbach's unterscheiden lassen, ist mir ebenso wenig begreiflich, als, wie sich das Tun des homerischen Zeus mit ihnen immer in Einklang bringen liesse; welcher Aufwand von Sophistik wäre zum Beispiel nötig, um die Absendung der Athene und die durch sie vermittelte Verleitung des Pandaros zum Eidbruche am Beginne des 4. Gesanges der Ilias mit den ewigen und natürlichen Gesetzen in Uebereinstimmung zu bringen. Doch gesetzt den Fall, es könnte dies geschehen, so würde das Bedenken, dass doch notwendiger Weise der Wille des Zeus als etwas veränderliches dem unveränderlichen Gesetze sich fügen müsse, dass also die Uebereinstimmung doch nichts anderes als eine Unterordnung wäre, vollkommen hinreichen, die goldene Brücke, welche Neuman uns bauen wollte, als unzureichend und dem Gewichte der Gegengründe gegenüber nicht tragfähig zu erweisen. So stehen uns denn die widersprechenden Ansichten der Gelehrten über die μοῖρα noch immer unvermittelt gegenüber; die Untersuchung über diesen schon an und für sich schwierigen Gegenstand ist dadurch um so schwieriger geworden, dass jeder, der sich auf dieses Gebiet wagt, nicht nur das in dem Dichter selbst liegende Material über-

---

[1]) Albertus Neuman, de notione μοῖρας in carminibus Homericis, dissertatio inauguralis philologica, Vratislaviae 1867.

winden, sondern auch bestrebt sein muss, mit den oft sehr gewichtigen Gegengründen so vieler ausgezeichneter und scharfsinniger Gelehrten in's Reine zu kommen. Erhöht wird diese Schwierigkeit noch durch den heutigen Stand der homerischen Frage, indem sich vor allem die Frage aufwirft, ob man überhaupt befugt sei, das Materiale, welches in den Gedichten vorliegt, als Ausdruck einer einheitlichen und festen Ueberzeugung zu nehmen und ob nicht eine Vermittelung oder vielmehr Lösung des Widerspruches, welcher in der Nebeneinandersetzung der Gottes- und Schicksalsidee liegt, wegen der Verschiedenheit der Dichter der betreffenden Stellen, als leeres Phantasiegebilde angesehen werden müsste. Denn Stellen, wo Götter und die μοῖρα sich neben einander genannt finden, wie zum Beispiel ἀλλά με μοῖρ' ὀλοὴ καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός [1]) oder ἀλλά Ζεὺς καὶ μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινὺς [2]), geben über diese Frage darum nicht Aufschluss, weil gerade hier, wo die Macht der Gottheit und des Schicksals als eine völlig gleiche bezeichnet zu sein scheint, ein Widerspruch mit andern Stellen, an welchen das Schicksal allein tätig erscheint, wie zum Beispiel πρόσθεν γάρ μιν μοῖρα δυσώνυμος ἀμφεκάλυψεν [3]), klar zu Tage tritt. Müssen wir somit die Berechtigung zu dieser Frage vollkommen anerkennen, so würde es uns doch wieder viel zu weit führen, sie in genauester Beziehung zu einer der Ansichten über die Entstehungsweise der homerischen Gedichte zu erörtern und eine eventuelle Uebereinstimmung festzustellen [4]); es muss mir hier genügen,

---

[1]) Π 849. [2]) T 87. [3]) M 116. [4]) Uebrigens steht fest, dass die Einheitlichkeit in der Auffassung der Gottheit, wie überhaupt in der Zeichnung der Charaktere durchaus nicht von der Einheit des Dichters abhänge; die Gestalten der Götter, wie der Helden Homers mögen lange, bevor sie in dem Rahmen einer Dichtung vereinigt wurden, durch Mythos und Sage ausgebildet worden sein und konnten auf diese Weise eben so gut von einem als von mehreren Dichtern in die Dichtung aufgenommen werden, ohne dass die Einheit der Darstellung darunter leiden musste.

mit fester Berücksichtigung meines Themas zunächst nachzuweisen, dass der Begriff der Gottheit in den Gedichten Homers ein einheitlicher und mit der μοῖρα im Sinne einer göttlichen Schickung ganz wol vereinbar sei; ich wenigstens glaube, auf diese Weise dem Verhältnisse, in welchem die beiden scheinbar so widersprechenden Begriffe der Gottheit und des Schicksals stehen, näher zu kommen, als wenn ich mich, wie es vielfach geschehen ist, auf eine sprachliche Erörterung der für unser Wort „Schicksal" bei Homer vorkommenden Bezeichnungen und ihrer Bedeutungen beschränken würde und das so gewonnene Resultat mit einer allgemeinen oder bloss angenommenen Begriffsbestimmung der Gottheit in Einklang zu bringen suchte. Ich muss dabei nach dem, was Naegelsbach und Welcker über diesen Gegenstand geschrieben, natürlich darauf Verzicht leisten, etwas neues zu bieten, bitte aber die Wiederholung des bereits bekannten damit zu entschuldigen, dass ich es ganz und gar für unmöglich halte, über das Wesen der μοῖρα und den angeblichen homerischen Schicksalsglauben eine richtige Ansicht zu gewinnen, wenn man sich nicht zuvor über das Wesen und den Charakter der homerischen Gottheit vollkommen klar geworden ist.

Wenn Herodot [1]) von Homer und Hesiod sagt: οὗτοι δέ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες, „so ist dieses Urteil insoferne begründet, als die einzelnen mythisch-poetischen Vorstellungen von der Götterwelt, wie sie sich allmälich aus den form- und gestaltlosen Ahnungen zu ausgeprägten Bildern menschenähnlicher Götter entwickelt hatten, in den Epen jener Dichter zum ersten Male zu dem Gesammtbilde einer Götterfamilie verknüpft erscheinen und einen idealen, für die spätere Anschauungs- und Darstellungsweise der

---

[1]) Herodot. II. 53; sieh die Anm. von Stein zur Stelle.

Hellennen massgebenden Ausdruck erhielten" [1]). Aber Herodot geht noch weiter, indem er die Gestaltung der Gottesvorstellung, wie sie dann jedem Hellenen zu eigen wurde, als Werk der beiden Dichter bezeichnet. Fassen wir nun dieses schaffende Wirken, welches der Geschichtsschreiber dem Homer in Bezug auf die Theologie der Griechen zuweist, in's Auge, so muss das, was er geschaffen haben soll, notwendiger Weise ein einheitliches Ganze sein, da einen Glauben von solcher Sinnlichkeit weder das ganze Volk jemals hätte annehmen, noch so viele Künstler hätten plastisch darstellen [2]) oder so viele Dichter weiter ausbilden können, wenn er auch nur im geringsten einen Widerspruch in sich trüge. Denn das eine dürfen wir nie ausser Acht lassen: die homerische Götterlehre beruht ihrem Wesen nach nicht auf einer philosophisch-mystischen Geheimlehre, deren tiefere Erkenntnis und innerstes Erfassen sich dem Wissen und Verstande des gemeinen Mannes entzieht; vielmehr hat der Dichter alles ausgesprochen, was er sich denkt, und will nun, dass seine Hörer und Leser es auch so auffassen, wie er es ausgesprochen hat; dunkle Beziehungen und mystische Deutungen auf Naturvorgänge, oder gar Religionsphilosopheme bei Homer ausfindig zu machen, mag von viel Geist und Scharfsinn zeugen, aber der Dichter selbst war sich alles dessen gewiss eben so wenig bewusst, als er auch nur im geringsten die Absicht haben konnte, derartiges seinem Leser anzudeuten [3]).

---

[1]) In diesem Sinne wäre auch die bei Wolf a. O. p. 32 ausgesprochene Ansicht über diese Stelle zu berichtigen. [2]) Ich erinnere nur an Pheidias, von dem es ja bekannt ist, dass er seine Göttergestalten, vor allen aber seinen olympischen Zeus nach der Vorstellung Homers geschaffen hat. [3]) So deuten z. B. schon die Scholien den Mythos von der Fesselung des Zeus (A 396—406) physikalisch; mag er immerhin ursprünglich auf Vorgängen in der Natur beruht haben, der Dichter ist sich dessen nicht mehr bewusst und will auch seine Erzählung nur im schlichten Wort-

Wir sind also auch verpflichtet, seine Götter so aufzufassen, wie er sie uns vorführt, und suchen wir nun die durch die Ilias und Odyssee zerstreuten Züge zu einem Bilde zu sammeln, so werden wir zu dem Resultate gelangen: 1. die Götter sind nach Homers Vorstellung ihrem Charakter nach Menschen, jedoch durch Unsterblichkeit, ewige Jugend und ein über menschliches Mass hinausgehendes Können und Vermögen ausgezeichnet; 2. Diese Vorstellung von den Göttern ist eine einheitliche, abgeschlossene, beiden Epen gemeinsame; eine Schicksalsidee im wahren Sinne des Wortes ist mit ihr nicht zu vereinbaren.

Dass die homerische Gottesanschauung den Griechen nicht von Anfang an eigen war, erweist sowol die früher aus Herodot citirte Stelle, als auch verschiedene Cultusbilder, welche auf die Verehrung der Götter Bezug haben; durch die vergleichende Mythologie hat diese Ansicht auch ihre volle Bestätigung gefunden. Aus Herodots Ausspruch geht hervor, dass vor Homer die verschiedenen Götter unvermittelt und ohne irgend eine Beziehung auf einander gedacht wurden, und dass ihre Verehrer sich weder über die Macht und die Dinge, in Bezug auf welche diese Macht sich äussere, noch auch nur über ihr geistiges Wesen oder ihre sinnliche Gestalt klar bewusst waren. So verschwommen und vielgestaltig diese vorhomerische Gottesvorstellung auch gewesen sein mag, über ihr innerstes Wesen vermag uns dennoch die Archaelogie Aufklärung zu geben. Die ältesten Darstellungen des Zeus auf griechischem Boden [1]), die sogenannten Ζᾶνες,

---

sinne verstanden haben. Man vergleiche Naegelsbach, Anmerkungen zur Ilias, zur Stelle.

[1]) Der griechische Götterdienst war ursprünglich bildlos (Herod. II. 50.); zu Olympia bezeichnete bloss ein riesiger Altar und Aschenhaufen die Nähe des Gottes. Später fanden sich gerade zu Olympia 8 Perioden der Gottesanschauung in den Götterzeichen vertreten, die erste durch den uralten Altar, die zweite

zeigen uns die Figur eines nackten Mannes, der mit einem assyrischen Bildwerken entnommenen Symbole des Blitzes zum Wurfe ausholt [1]). Solcher Ζᾶνες stand eine grosse Anzahl um den Altar in Olympia und es kann kein Zweifel darüber sein, dass Zeus hier als blosse Naturmacht, als Gott des Gewitters gedacht war. In ähnlicher Weise mochten auch noch andere Naturmächte gedacht und verehrt worden sein; die ganze Natur war belebt und personificirt und alle Vorgänge in derselben wurden dem Wirken der betreffenden Gottheit zugewiesen, die im Kampfe mit einer andern oder zur Vernichtung des elenden Menschengeschlechtes die Natur in Aufregung versetzte. Diese Gottesanschauung der Griechen hörte mit und durch die Gesänge Homer's nicht gänzlich auf, aber sie erlitt eine wesentliche, tief eingreifende Umgestaltung; hatte man früher die Götter nur dann wirksam gedacht, wenn der Donner rollte, die Meerflut aufbrauste, so dachte man dies zwar nach Homer auch noch, man wies ihnen aber jetzt noch ein schöneres und edleres Geschäft zu, das der Weltregirung, und glaubte, dass die ganze Tätigkeit der Naturmacht in dieser aufgehe. War aber dadurch die Auffassung des Wesens der Gottheit eine andere geworden, so musste auch die Darstellung durch Wort und Bild eine andere werden: die vergötterte Naturmacht als solche hat eigentlich kein Bild; an den Ζᾶνες in Olympia war nicht die Gestalt des Mannes, sondern der geschwungene Blitzstrahl die Hauptsache. Als nun der gläubige Sinn dazu kam, die Gottheit auch sinnlich erfassen zu wollen und nicht bloss ihr

---

durch die Blitzmännlein, die dritte endlich durch den Zeus des Pheidias. Vergleiche Conze Götter- und Heroengestalten, Einleitung, p. 6.

[1]) Vertreten wird dieses fremde Symbol auch durch eine Lanze und namentlich bei asiatischen Zeusbildern durch den Hammer, wodurch Zeus unserm deutschen Donnergotte Thôr sehr nahe gerückt wird.

Wirken zu beachten, da bildete er die Gestalt, die er ihnen bereits halb unbewusst gegeben, bis in die kleinsten Züge aus: die Götter wurden zu Menschen ihrer körperlichen Form, ihrem Fühlen und Denken nach, ihre Macht aber war gemäss der ihnen zugefallenen Aufgabe, das Weltall zu ordnen und zu regiren, eine übermenschliche. Wir erlauben uns, dies an einzelnen Fällen aus den beiden Epen selbst nachzuweisen.

a) Menschen sind die Götter schon ihrer Entstehung nach, denn sie sind auf menschliche Weise erzeugt und geboren. Es ist bezeichnend, dass der homerische Sänger zwar im Stande ist Unsterblichkeit zu dichten, aber nicht Unendlichkeit. Selbst der spätere Mythos von der Geburt der Athene scheint ihm fremd zu sein; es findet sich wenigstens keine Stelle, welche die Kenntnis desselben beweisen würde [1]) und der Umstand, dass Athene immer nur des Zeus Tochter genannt wird, ihrer Mutter aber nirgend Erwähnung geschieht, ist durchaus kein Beweis, dass schon Homer geglaubt hätte, Athene sei von Zeus allein erzeugt und geboren worden.

b) Menschlich zeigen sich ferner die Götter in ihrem Bedürfnis nach Speise und Trank. Nektar und Ambrosia sind, wie Buttmann sagt [2]), nichts anderes, als der in Form von Speise real oder concret gewordene Begriff der Unsterblichkeit, denn von ihrem Genusse hängt die leibliche Fortdauer

---

[1]) Dass das οὐ γὰρ τέκες ἄφρονα κούρην (E 880) an und für sich kein Beweis sein kann, ergibt sich für jeden, der sich aus dem Lexikon über die Bedeutung von τίκτω unterrichtet hat. Was Naegelsbach hom. Theol. p. 106 beibringt, lässt sich mit gleichem Rechte auf Zeus selbst anwenden, dessen Mutter auch nicht genannt und dessen Vater durch das fast ständige patronymische Epitheton so sehr hervorgehoben wird. [2]) Buttmann Lexilog. I. p. 133.

des Gottes ab; muss er dieses entbehren, so verschmachtet er schier, wie Ares, den Otos und Ephialtes 13 Monate lang im Kerker gefesselt hielten:

καί νύ κεν ἔνθ' ἀπόλοιτο Ἄρης ἄτος πολέμοιο,
εἰ μὴ μητρυιή, περικαλλὴς Ἠερίβοια,
Ἑρμέᾳ ἐξήγγειλεν· ὁ δ' ἐξέκλεψεν Ἄρηα
ἤδη τειρόμενον, χαλεπὸς δέ ἑ δεσμὸς ἐδάμνα [1]).

Bedeutet doch das Wort ἀμβροσία nichts anderes als Unsterblichkeit und mit ἀμβρόσιος und ἄμβροτος bezeichnet der Dichter alles, was seiner Gottheit angehört: Haupt und Haare, Gewandung und Schleier, Wohnung und Gerätschaft [2]). — Doch nicht bloss die Unsterblichkeit, auch leibliche Erquickung gewährt der Genuss der Götterspeise: Hermes speist in der Grotte der Kalypso wie ein müder Wanderer, der vom weiten Wege ermattet durch Speise und Trank seine Kräfte stärkt:

αὐτὰρ ὁ πῖνε καὶ ἦσθε διάκτορος ἀργεϊφόντης
αὐτὰρ ἐπεὶ δείπνησε καὶ ἤραρε θυμὸν ἐδωδῇ [3]).

Und auch der leiblichen Erquickung, die der Schlaf gewährt, entbehren die Götter, wie viele Stellen zeigen, nicht.

c) Sogar körperlichen Schmerz empfinden die Götter, ganz wie die δειλοὶ βροτοί. Aphrodite, von Diomedes an der Hand verwundet, bittet ihren Bruder ἀχθομένη ὀδύνῃσι um seinen Wagen:

φίλε κασίγνητε, κόμισαί τέ με δὸς δέ μοι ἵππους,
ὄφρ' ἐς Ὄλυμπον ἵκωμαί, ἵν' ἀθανάτων ἕδος ἐστί.
λίην ἄχθομαι ἕλκος, ὅ με βροτὸς οὔτασεν ἀνήρ,
Τυδείδης, ὃς νῦν γε καὶ ἂν Διὶ πατρὶ μάχοιτο [4]).

Und als sie bei ihrer Mutter Trost sucht, weiss ihr diese keinen andern zu geben, als dass sie sie erinnert, es hätten ja auch Ares, Hera und sogar des Zeus leib-

[1]) E 388—391. [2]) Die Stellen sieh bei Naegelsbach hom. Theol. p. 42. [3]) ε 92—95. [4]) E 359—362.

licher Bruder, Aides, Schmerzen zu dulden gehabt [1]. — Ares, von Diomedes mit der Lanze getroffen, brüllt vor Schmerz auf, als ob zehntausend rüstige Männer schrieen [2]) und klagt dann seinem Vater Zeus:

ἀλλά μ' ὑπήνεικαν ταχέες πόδες· ἦ τέ κε δηρὸν
αὐτοῦ πήματ' ἔπασχον ἐν αἰνῇσιν νεκάδεσσιν,
ἤ κε ζὼς ἀμενηνὸς ἔα χαλκοῖο τυπῇσιν [3]).

Als ihn Athene schlägt, wie er denn als Kriegsgott der Schläge und Wunden viel zu ertragen hat [4]), fällt er laut aufstöhnend zu Boden und Aphroditen erschlaffen Herz und Kniee, als die jungfräuliche Göttin sie an die Brust schlägt. Artemis flieht weinend und verschüchtert, wie die scheue Taube, welche der Habicht verfolgt, als Hera ihr ihren eigenen Bogen um die Ohren geschlagen [5]). Und so gibt es noch der Beispiele gar viele, die für unsere Zwecke nicht alle angeführt zu werden brauchen.

d) Die Götter sind sogar von Sorgen nicht frei, trotz der ihnen mit grosser Vorliebe gegebenen Beiwörter μάκαρες, ῥεῖα ζώοντες, ἀκηδέες, und leiden wie die Menschen auch an Seelenschmerzen. Ich brauche dabei nur an Thetis zu erinnern, welche den Kummer um das Schicksal ihres Sohnes so herzrührend zum Ausdruck bringt [6]). Selbst dem Kroniden Zeus naht sich der Kummer, als sein geliebter Sohn Sarpedon dem Tode im

---

[1]) E 381—402. [2]) E 859—860. [3]) E 885—888. [4]) Es ist nicht zu verkennen, dass Ares von dem homerischen Dichter mit einem gewissen Humor gezeichnet ist. Zweimal wird er von oder durch Athene verwundet, und als er dem Vater sein Leid klagen geht, holt er sich von diesem noch obendrein tüchtige Schelte; als er erfährt, dass sein lieber Sohn erschlagen ist, braust er furchtbar auf und ist voll grosser Entwürfe: aber Athene, das Mädchen entreisst ihm Helm und Waffen, schilt ihn tüchtig aus und nötigt ihn zu bleiben. Nimmt man nun noch die verunglückte Schäferstunde mit Aphrodite dazu, so ist das Bild eines olympischen Pechvogels fertig. [5]) Φ 400—495. [6]) Σ 35—65 und 430 f.

Kampfe mit Patroklos entgegengeht, und trauernd beträufelt er ihm zu Ehren die Erde mit blutigen Tropfen [1]). Athene und Hera klagen sich gegenseitig ihr Leid und sind tief betrübt, als Zeus beschlossen hatte, die Achaeer zu verderben und ihnen verwehrt ihren Freunden Hülfe zu bringen. [2])

e) Die Götter sind auch den Leidenschaften und Begierden unterworfen [3]) wie sterbliche Menschen; sie scheinen daher oft nicht nach Recht und Billigkeit zu verfahren, sondern ihrer Rachsucht und ihrem subjectiven Begehren die Zügel schiessen zu lassen. Denn so oft auch Homer seine Götter als die ῥεῖα ζώοντες bezeichnen mag, sie machen dennoch einander das Leben durch Zwietracht und Hader schwer genug. Auf das wenig erbauliche Verhältnis der beiden Ehegatten Zeus und Hera ist schon zu oft verwiesen worden und es hat dieses schon eine so vielseitige Deutung erfahren, dass ich füglich weiterer Beweise nicht bedürfte. Doch auch die übrigen Olympier geraten sehr leicht in Zwistigkeiten und lassen sich dann eben so leicht, wie wir bereits im Vorhergehenden gesehen haben, zu sehr ernsten Tätlichkeiten hinreissen und sind auch in Worten nicht eben höflich [4]). Haben sie aber einmal auf die Sterblichen ihren Groll geworfen, so sind sie oft unversöhnlich und bringen der Befriedigung

---

[1]) Π 459 f. [2]) Θ 447. [3]) Doch darf man hier nicht vergessen, dass wir eine Dichtung vor uns haben, und dass die Gottesanschauung jener Zeit eine andere war. Viele Stellen im Gedichte bezeugen uns, dass die homerischen Menschen von der Gottheit einen weit besseren Begriff hatten, als sie uns der Dichter darstellt. Ueber den Grund, den der Dichter zu einer solchen Darstellung hatte, soll später gehandelt werden. [4]) Vergl. Stellen wie Φ 394—399, 421, 480—487; Ο 128 f.

ihrer Rachsucht manches schwere Opfer, wie denn Hera ihre drei liebsten Städte gerne vernichtet sehen will, wenn nur das verhasste Ilion zerstört wird [1]), das den Groll der Göttin doch durchaus nicht verschuldet hatte [2]). Wie weit aber die Götter entfernt waren, bei der Befriedigung ihrer Lüste auch nur auf die natürlichsten Gesetze zu achten, geht — um mich nicht verdächtiger Stellen zum Beweise zu bedienen schon daraus hervor, mit welcher Naivität des Verhältnisses des Zeus zur Alkmene [3]) und aller der übrigen Lieb- und Buhlschaften der Götter Erwähnung getan wird, ohne dass der Dichter die Verletzung der ehelichen Treue auch nur zu ahnen scheint. Und damit der Streit vor Ilion nicht ein vorzeitiges Ende finde, veranlasst Athene den Pandaros zum Eidbruche und bringt so auf's neue die Schrecken des Krieges über die unseligen Menschen [4]). Dabei ist sich aber der homerische Mensch der schlimmen Eigen-

---

[1]) Δ 50 f. [2]) Denn das Urteil des Paris scheint der eigentliche Dichter der Ilias nicht zu kennen, indem er sonst dieses Anlasses zum Hasse der Göttin nicht bloss gelegentlich (Ω 25—30) Erwähnung tun dürfte, sondern ihn mehr hervortreten lassen müsste, wie er ja auch den Grund des Hasses des Poseidon diesen selbst in nachdrücklicher Rede darlegen lässt (Φ 440—460). Uebrigens trägt der Anfang von Ω zu deutliche Spuren einer Ueberarbeitung; vergl. La Roche zu Vers 5, 8, 13, 20. Schon die Alexandriner schieden von ο. 1—30 12 Verse aus. [3]) Verdächtig sind die Stellen in ϑ und λ, das Lied von Ares nnd Aphrodite und der Frauenkatalog in der Νέκυια. Alkmene war Amphitryons Gemahlin, was nicht nur ϑ 256—258, sondern auch E 392 bezeugt, wo Herakles παῖς Ἀμφιτρύωνος genannt wird, obgleich des Zeus Vaterschaft aus E 396, Ξ 250, 266, T 105 und andern Stellen feststeht. So heissen Otos und Ephialtes παῖδες Ἀλωῆος (E 386) obgleich sie Söhne des Poseidon sind (λ 305—388), und Helena wird (Γ 140) Τυνδαρίς genannt, obgleich sie doch sonst Διὸς ἐκγεγαυῖα (Γ 199, 418) heisst. Vergl. La Roche zu E 392. [4]) Δ 98 ff.

schaften seiner Götter so wol bewusst, dass er sich schliesslich daran gewöhnt hat, alles Böse, das ihm widerfährt, auf die Urheberschaft jener zurückzuführen. Daher kann Helena behaupten, sie sei von Aphrodite zur verhängnisvollen Tat angetrieben worden [1]) und dabei bei andern Glauben finden, wie denn auch Priamos sie von aller Schuld frei spricht, indem er sagt:

οὔ τί μοι αἰτίη ἐσσί, θεοί νύ μοι αἴτιοί εἰσιν,
οἵ μοι ἐφώρμησαν πόλεμον πολύδακρυν Ἀχαιῶν [2]).

Es würde mich zu weit führen, wollte ich alle Fälle aufzählen, in welchen sich die menschliche Leidenschaftlichkeit der Gottheit offenbart: für meinen Zweck mögen die bereits angeführten genügen.

So war denn die Umwälzung im religiösen Glauben, welche die homerischen Gedichte voraussetzen, eine gewaltige, viel zu gewaltig, als dass sie auf einen Schlag geschehen sein könnte [3]).

Aus unpersönlichen Naturmächten waren Gottheiten geworden, die mit derselben Anschaulichkeit und Sinnlichkeit in die Handlung eingreifen konnten, wie die Helden der Erzählung selbst. Um aber unbeschadet der Unmittelbarkeit ihres Tuns und Leidens nicht bloss als zweites Menschengeschlecht neben dem ersten zu existiren und um zugleich auch überraschendere Scenen und grössere Lebhaftigkeit in der Erzählung entwickeln zu können, stattete der Dichter die so gebildeten Göttergestalten mit einigen Vorzügen aus, welche sie zwar weit

---

1) δ 261, Z 349, ψ 222. 2) Γ 164 f. 3) Und das war sie gewiss nicht; ausser der innern Unwahrscheinlichkeit, dass sich ein so ausgebildetes Lehrgebäude vom Wesen der Götter auf einmal hätte gestalten können, weisen auch die Namen vorhomerischer Dichter auf eine längere Entwickelung hin: wird doch Orpheus schlechtweg „der Theologe“ genannt und Musaios mit den eleusinischen Mysterien in Verbindung gebracht. Uebrigens muss ich hier abermals auf die oben angezogene Stelle des Herodot verweisen.

über die Menschen erheben, sie aber dennoch nicht so hoch stellen, dass ihr Tun zum allmächtigen Walten, somit nicht mehr unmittelbar erkennbar und fasslich werde.

a) Die Götter sind unsterblich und heissen darum auch vorzugsweise ἀθάνατοι θεοί. Sind sie auch verwundbar und für den Schmerz der Wunde empfänglich, so gefährdet diese doch ihr Leben durchaus nicht. Die Wunde des Ares schliesst sich zum Beispiel beinahe unter den Händen des Götterarztes:

ὡς δ'ὅτ' ὀπὸς γάλα λευκὸν ἐπειγόμενος συνέπηξεν
ὑγρὸν ἐόν, μάλα δ'ὦκα περιτρέφεται κυκόωντι,
ὡς ἄρα καρπαλίμως ἰήσατο θοῦρον Ἄρηα [1]).

Ja Aphrodite bedarf wegen der Wunde, die ihr die Lanze des Diomedes geschlagen, nicht einmal eines Arztes; ihre Mutter Dione trocknet nur die Hand und sie ist heil:

ἦ ῥα, καὶ ἀμφοτέρῃσιν ἀπ' ἰχῶ χειρὸς ὀμόργνυ·
ἄλθετο χείρ, ὀδύναι δὲ κατηπιόωνται βαρεῖαι [2]).

b) Die Götter besitzen leibliche Kraft und Stärke in viel höherem Grade als die Menschen; ihre Sinne sind, wie Naegelsbach sagt, von den menschlichen zwar nicht qualitativ verschieden aber quantitativ unendlich stärker [3]). Von des Olympos Gipfeln sehen sie auf das Schlachtfeld hernieder und bemerken alles, was auf demselben vorgeht [4]). Von Poseidon heisst es in der Odyssee:

τὸν δ'ἐξ Αἰθιόπων ἀνιὼν κρείων ἐνοσίχθων
τηλόθεν ἐκ Σολύμων ὀρέων ἴδεν· εἴσατο γάρ οἱ
πόντον ἐπιπλώων [5]).

---

[1]) E 902—905. [2]) E 416 f. [3]) Hom. Theol. p. 20. Der Glaube an die Kraft und Macht der Gottheit spricht sich in dem hyperbolischen δύναται γὰρ ἅπαντα (κ 306, ξ 444, δ 236) und θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν (δ 379, 468) aus. Man vergleiche auch wie sich der alten Amme Eurykleia Gottvertrauen so schön kundgibt in den Versen δ 751—753. [4]) Ξ 155 f. [5]) ε 282—284.

Mit dieser Schärfe der Augen steht die Schnelligkeit ihrer Bewegungen im Einklange. Als Hera den Zeus am Ida verlässt und auf den Olympos zurückkehrt, sagt der Dichter:

ὡς δ'ὅτ' ἂν ἀίξῃ νόος ἀνέρος, ὅς τ'ἐπὶ πολλὴν
γαῖαν ἐληλουθὼς φρεσὶ πευκαλίμῃσι νοήσῃ,
ἔνθ'εἴην ἢ ἔνθα, μενοινήῃσί τε πολλά,
ὣς κραιπνῶς μεμαυῖα διέπτατο πότνια Ἥρη [1]),

und den Posaidon lässt er in drei Schritten von dem obersten Gipfel der grünumwaldeten Samos Thrakiens bis zu seinem Meerespalaste in Aegae gelangen [2]). Dazu kommt eine erhöhte Kraft, die sich leicht mit der Vorstellung einer die Menschlichkeit überragenden Grösse verbindet. Unter der Hera und des Schlafes Tritten erzittert der Wald [3]) und Ares [4]) und auch Poseidon [5]) schreien wie 10, ja wie 12 Tausende sterblicher Menschen. Odysseus sagt, um die Unmöglichkeit zu bezeichnen, dass sein Bett hätte von der Stelle gerückt werden können:

τίς δέ μοι ἄλλοσ' ἔθηκε λέχος; χαλεπὸν δέ κεν εἴη
καὶ μάλ' ἐπισταμένῳ, ὅτε μὴ θεὸς αὐτὸς ἐπελθὼν
ῥηιδίως ἐθέλων θείη ἄλλῃ ἐνὶ χώρῃ.
ἀνδρῶν δ'οὔ κέν τις ζωὸς βροτός, οὐδὲ μάλ' ἡβῶν,
ῥεῖα μετοχλίσσειεν [6]).

Poseidon vermag sogar den Aeneas über das ganze Schlachtfeld hinwegzuschleudern [7]); Ares endlich, von Athene zu Boden geworfen, bedeckt einen Flächenraum von sieben Plethren Landes [8]). Im Zusammenhange da-

---

[1]) O 80—83. Sehr interessant ist es, mit diesen Worten Lessings Faustfragment zu vergleichen, wo es heisst: „Der 5. Geist. Sie sind nur Satans Boten in der Körperwelt. Wir sind es in der Welt der Geister; uns wirst du schneller finden. —

Faust: Und wie schnell bist du:

Der 5. Geist: So schnell als die Gedanken des Menschen!

Faust: Das ist etwas!" —

[2]) N 17—22. [3]) Ξ 285. [4]) E 860. [5]) Ξ 148. [6]) ψ 184—188. [7]) Υ 320—330. [8]) Φ 407.

mit besitzen die Götter die Gabe, unsichtbar zu machen und eine andere Gestalt anzunehmen oder zu verleihen. Unsichtbar machen sie gewöhnlich dadurch, dass sie dichtes Gewölk um sich oder die betreffende Person häufen, so dass Odysseus zum Beispiel, auf diese Weise verhüllt, ungesehen durch die ganze Stadt der Phaeaken wandern kann [1]). Bei den Verwandlungen scheinen es die Götter zu lieben, die Gestalt von Vögeln anzunehmen, wie denn Leukothea sich in ein Perlhuhn, Athene sich in eine Schwalbe verwandelt [2]). Doch auch in rein menschlicher Gestalt entkleidet ihrer göttlichen Würde und Kraft zeigen sie sich, Hermes als blühender Jüngling und eben so auch Athene [3]), die sich an derselben Stelle noch in ein junges Mädchen verwandelt [4]). Und wie Athene durch die blosse Berührung die körperliche Gestalt des Odysseus verändert [5]), so vermögen andere Götter auf dieselbe Weise auf die Seele einzuwirken, indem sie durch Berührung den Kriegern Kraft und Mut verleihen [6]).

c) Ist sich der homerische Mensch dieser Uebermacht seiner Götter einmal bewusst geworden, so erkennt er sie auch an und weist ihnen eine Stellung über sich als Ordner des Weltalls zu; die physische Gewalt, welche die Götter über die Sterblichen haben, wird somit zu einer sittlichen. Von ihnen hat Herrschergewalt der König [7]), das

---

1) η 14—17, 38—42. 2) ε 337, χ 239 f. Derartige Verwandlungen kommen in der Odyssee wol viel häufiger vor, als in der Ilias; doch sind sie auch dieser nicht ganz fremd. So schauen Athene und Apollon dem Zweikampfe des Hektor und Aias als Geier von der Buche des Zeus aus zu (H 59 f.), so verwandelt der Hypnos sich in einen Nachtraben (Ξ 289—291). 3) κ 278 und ν 222. 4) ν 289. 5) ν 427—436. 6) N 59 f.; Π 527—30 heilt Apollon plötzlich die Wunde des Glaukos und flösst ihm neuen Mut ein, ohne dass von einer leiblichen Berührung die Rede ist. 7) B 100—108, wo der Scepter des Agamemnon das Symbol seiner kö-

Volk die Satzungen, nach denen es gerichtet wird [1]; der Mann ruft sie zu Zeugen seines Eidschwures auf [2] und bei jeglichem Werke erfleht er unter Gelöbnissen ihre Hülfe [3]. Sie stehen dem Frommen helfend und rettend zur Seite in jeder Gefahr und wandeln wol auch in Menschengestalt auf der Erde, um zu sehen, wer fromm und gerecht ist, oder wer übermütig und gottlos [4]. Und in dieser Eigenschaft als Ordner des Weltalls gilt ihnen ganz besonders das Gebet der Menschen; denn diese ist das eigentlich und wahrhaft Göttliche an ihnen.

So tragen also die homerischen Götter einen tiefgehenden Widerspruch in sich selbst: sie sind zugleich Hüter und Verletzer einer sittlichen Weltordnung: das eine kraft ihres subjectiven Wollens und Begehrens, das andere kraft ihrer von den Sterblichen anerkannten Uebermacht. Doch der Dichter muss sich dessen wol bewusst gewesen sein; ist ja die ganze Vorstellung von der olympischen Götterwelt nichts anderes als eine klare und anschauliche Darstellung des Kampfes in jedes Menschen Brust. Die Leidenschaft steht da gegenüber der göttlichen Satzung, die in jedes menschliche Herz tief eingeschrieben ist, und der Sieg der einen oder der andern erzeugt die böse oder gute Tat. Die Gottheit in den homerischen Gedichten ist selbst das höchste Gesetz [5]; um jedoch als Schützer desselben persönlich auf das Schicksal der Menschen Einfluss nehmen zu können, muss ihr die vollste Freiheit des Handelns gewahrt werden, mithin auch dagegen zu handeln, was ihr eigenes Gesetz gebietet. Es war dies nichts mehr als die äusserste Con-

---

niglichen Gewalt ist; man vergleiche auch die Bedeutung der stehenden Epitheta der Könige διοτρεφὴς und διογενής.

[1] A 238 f. [2] T 258—260, Γ 276—280. [3] Ψ 872 f. [4] η 199—206, ρ 483—487. [5] Ueber die Ansicht Neumans ist bereits gesprochen und ihre Unhaltbarkeit nachgewiesen worden.

sequenz der Personification der Gottheit und wir müssen nur den Dichter bewundern, wie massvoll und entschieden zugleich er sie gezogen hat.

Denn mit diesem Widerspruche in ihrem innersten Wesen ist doch die Darstellung der Gottheit in den homerischen Gedichten eine einheitliche. Wenn einmal ein Volk zu der Erkenntnis gelangt ist, dass der einzelne nicht vollkommen frei handle, sondern dass eine höhere Macht auf des Menschen Entschliessungen Einfluss nehme, so muss der epische Dichter dieses Wirken der höheren Macht auch zum Ausdrucke bringen; ein episches Gedicht ohne Gott, Schicksal, oder welche Namen man sonst dafür haben mag, gibt es nicht. Dies kann der Dichter nun auf zweifache Weise: entweder er lässt diese höhere Macht unsichtbar, wie sie ist, und nur in ihrer Einwirkung auf die Menschen sichtbar werden, dann bewegen sich diese objectiv betrachtet wie Marionetten, die von einem unsichtbaren Faden in Bewegung gesetzt werden; oder aber er kann diese wirkende Macht dadurch veranschaulichen, dass er durch seine Phantasie zu ihren Trägern Personen macht und diese handelnd auftreten lässt; bleiben die eigentlichen Helden des Gedichtes, die Menschen, auch vollkommen dieser verkörperten Macht unterworfen, so haben wir doch in dieser selbst einen genügenden Ersatz, indem sie in ihren verschiedenen Gestalten frei handelnd und auftretend uns den Kampf höherer Principien veranschaulicht, der in und durch das Tun der Menschenwelt zur Entscheidung kommt.

Das letztere hat offenbar der homerische Dichter beabsichtigt und ausgeführt: er hat seine Götter mit der bewussten Absicht geschaffen, ihnen unumschränkte Freiheit im Handeln zu gestatten, um durch sie seine Hörer für die Beschränktheit alles menschlichen Tuns zu entschädigen [1]).

---

[1]) Natürlich glaube ich nicht, dass der Dichter damit irgend eine ästhetische Kunstregel befolgen wollte; aber das ist gerade

Und von diesem Satze aus betrachtet, ist die Darstellung des Charakters der Götter, wie sie uns in den homerischen Gedichten gegeben wird, eine einheitliche. Denn eben darum hat der Dichter jene merkwürdige und für unsere Begriffe von der Gottheit befremdende Mischung von göttlichen und menschlichen Elementen zur Grundlage ihrer Natur gemacht, weil dadurch die Lebhaftigkeit ihres Handelns so bedeutend erhöht wurde. Diese Rücksicht war es, nicht der Mangel an Erkenntnisfähigkeit einer sittlichen und wahrhaft göttlichen Höhe, welche den Dichter bewog, seine Gottheit in dieser Form zu verkörpern; mag man vom sittlich-ethischen Standpuncte eine derartige Götterlehre immerhin verdammen, für das Epos konnte sie nur vorteilhaft sein. Ich bin natürlich weit entfernt, dem Dichter der homerischen Epen auch nur im geringsten zuzutrauen, er sei nach in seinem kritischen Gewissen feststehenden und geläuterten Kunstregeln vorgegangen: wie so häufig in der griechischen Literatur begegnet uns auch hier der Fall, dass das erste Werk einer Gattung auch das vollendetste ist, während die späteren, in welchen man nach fixen Regeln vorging, jenes erstere bei weitem nicht erreichen [1]) — aber diese halb unbewusste Natürlichkeit wird uns doch nicht veranlassen dürfen, dem Dichter unsere Bewunderung dafür zu versagen, dass er dem einmal aufgestellten Grundsatze gemäss den Charakter seiner Gottheit bis in das feinste genau und sicher ausgebildet hat. Wie es denn überhaupt merkwürdig ist, dass man während der Untersuchungen über die soge-

---

das eigentümliche in der Poesie der Griechen, dass ihre Kritiker die Kunstregeln nach den vorhandenen Gedichten bilden konnten, während unsere Dichter nach vorhandenen Kunstregeln der Kritiker vorgehen und auch vorgehen müssen.

[1]) Ich erlaubte mir hier, eine Bemerkung des Herrn Prof. Dr. Jülg, die er in seinen Vorträgen über griechische Literaturgeschichte fallen liess, mir zu eigen zu machen.

nannte homerische Frage zwar in die Lage gekommen ist, innere Widersprüche in der Entwicklung der Handlung, nie aber in den Charakteren [1]) nachzuweisen, so ist denn auch die Darstellung der Gottheit in Bezug auf ihre aus menschlichen und göttlichen Elementen gemischte Natur eine einheitliche.

Der Dichter durfte im Interesse der Handlung seine Gottheit nicht zu einer allmächtigen machen; der allmächtige Gott handelt nicht mehr, er spricht nur sein „es werde!“ aus und diesem Werdeworte beugt sich die Natur. Der Gott Homers aber soll handeln, ja er soll der Träger der Handlung werden, wie er deren Idee ist: darum ist das θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται [2]) eine Hyperbel, mit welcher der Dichter das Uebermass der göttlichen Machtvollkommenheit gegenüber der menschlichen bezeichnet. Dies geht schon daraus hervor, dass die Götter selbst eine Abstufung der Macht unter einander eingestehen, wenn zum Beispiel Hera von Zeus sagt:

νήπιοι, οἳ Ζηνὶ μενεαίνομεν ἀφρονέοντες.
ἦ ἔτι μιν μέμαμεν καταπαυσέμεν ἆσσον ἰόντες
ἢ ἔπει ἠὲ βίῃ· ὃ δ᾽ἀφήμενος οὐκ ἀλεγίζει
οὐδ᾽ ὄθεται· φησὶν γὰρ ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι
κάρτεΐ τε σθένεΐ τε διακριδὸν εἶναι ἄριστος.
τῷ ἔχεθ᾽, ὅττι κεν ὔμμι κακὸν πέμπῃσιν ἑκάστῳ [3]),

oder wenn von einem χερείων oder ἀνεμώλιος θεὸς gesprochen wird [4]). Ist es ja von vorne herein ausgeschlossen, an eine Allmacht der homerischen Götter auch nur zu denken, da diese gegen einander kämpfen und, wie wir bereits früher gesehen haben, der körperlichen Anstrengung nicht überhoben sind. Ueberhaupt kann

---

[1]) Unter inneren Widersprüchen verstehe ich hier solche, die sich nicht durch längere oder kürzere Athetesen entfernen lassen. Widersprüche, welche handgreiflich sich als Einschiebungen erweisen, kommen auch in der Charakterzeichnung, namentlich in der des Odysseus vor. [2]) κ 306. [3]) O 104—110. [4]) Υ 105 und 122 f.

als Träger der Allmacht nur ein Wesen gedacht werden; wie dieser Forderung bei Homer Rechnung getragen wurde, darauf werden wir später zurückkommen.

Eben so wenig sind aber die homerischen Götter allwissend und wir sehen auch hier sofort ein, wie sehr dieser Mangel im Interesse der Lebhaftigkeit der epischen Handlung gelegen ist [1]). Der Beispiele gibt es sehr viele; ich begnüge mich auf die Erzählung des Agamemnon von der ἄτη hinzuweisen, der selbst Zeus anheimgefallen ist [2]). Trotzdem sagt aber auch hier der Dichter ausdrücklich θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν [3]) und seine Menschen sagen, ihr Unvermögen die Zukunft zu durchschauen andeutend:

Ζεὺς γάρ που τόγε οἶδε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι [4])

Der homerische Gott hat nur ein über das menschliche Mass hinausgehendes Wissen und Sehvermögen und der Mensch, im Gefühle der Unzulänglichkeit seines eigenen, bezeichnet es dann übertreibend als Allwissenheit [5]).

So aber können die Götter einander gegenseitig belügen und betrügen, was freilich den sittlichen Charakter der Gottheit bedeutend beeinträchtigt, die Handlung im Epos aber um so vielseitiger und lebhafter macht. Es bezeichnet aber auch keinen Widerspruch in der Darstellung der Götter, wenn der Dichter sie bald in menschlicher Gestalt auftreten, bald sie auch in ihrer Leiblichkeit jedes menschliche Mass weit überschreiten lässt. Als den Göttern eigen, wird Homer sich wol eine ihrer Machtfülle und körperlichen Kraft entsprechende, also

---

[1]) Es wäre zum Beispiel die ganze Episode Ξ 361—522 und schon vorher das Eingreifen des Poseidon in den Kampf nicht möglich, wenn eine Täuschung des Zeus, die sich mit seiner Allwissenheit absolut nicht verträgt, durch diese von vorne herein ausgeschlossen wäre. [2]) Τ 90—133. [3]) δ 379, 468. [4]) ξ 119, vergleiche auch ο 523. [5]) Man vergleiche darüber Naegelsbach hom. Theol. p. 23—27.

die menschliche überragende Gestalt gedacht haben; dies deutet die Darstellung des Ares und der Athene an [1]), darauf weist die kolossale Schnelligkeit der Bewegung hin, mit welcher Poseidon von den Bergspitzen Thrakiens nach Aegae in drei Schritten gelangt [2]). Doch ist es natürlich und ein Zeugnis von der schönen Mässigung, welche die Griechen auf allen Zweigen ihrer Kunst zu bewahren wussten, dass der Dichter die Götter im Verkehre mit den Menschen nicht ausser jedem Verhältnis zu diesen auftreten lässt; die Götter erscheinen da auch ihrer Grösse nach als Menschen und nur in Momenten von grosser Bedeutung lässt auch ihr Aeusseres auf die ihnen innewohnende Kraft schliessen: Ares bedeckt, von Athene zu Boden geworfen, einen Flächenraum von sieben Plethren [3]) und seine Stimme schallt wie der Ruf von zehn Tausenden [4]) In beiden Fällen entspricht der Moment der Handlung dieser selbst; wo dies nicht der Fall wäre, tritt die Gottheit in menschlicher Gestalt auf und der Dichter unterlässt es selten, dies auch in seinen Worten anzudeuten; eben so ein Zeichen wie die Hyperbel des ϑεοὶ δέ τε πάντα δύνανται, dass er das Uebermenschliche für das der Gottheit eigentümliche ansieht, aber dennoch aus gewichtigen Gründen sich stets die Möglichkeit offen behält, es auf menschliches Mass herunterzudrücken. In menschlicher Gestalt lieben es die Götter zu täuschen und zu lügen und unsagbares Unheil zu stiften unter den Sterblichen [5]); aber menschlich gebildet stehen sie ihren Lieblingen

---

1) Σ 516—519. 2) N 17—22. Naegelsbach, p. 15, ist einer andern Meinung; es ist jedoch hier nicht der Ort, ihn ausführlich zu widerlegen zu suchen. Doch möchte ich darauf hinweisen, dass der Dichter fast regelmässig es ausdrücklich angibt, wann er seine Götter in menschlicher Gestalt auftreten lässt; vergleiche Stellen wie: N 45, B 280, Γ 386, Ω 347; α 105, β 269, η 20 und andere. 3) Φ 407. 4) E 860. 5) Vergl. Γ 380 ff, Δ 86 ff, Φ 599 ff, X 226 ff u. a.

auch schirmend zur Seite und erretten sie aus Not und Gefahr [1]).

Haben wir somit die Darstellung der Gottheit bei Homer als eine einheitliche, auf einem festen Grundsatze beruhende erkannt, so müssen wir jetzt die Frage aufwerfen: lässt sich eine so gestaltete Gottheit mit der Idee einer Schicksalsmacht vereinigen? Die Antwort darauf kann nur ein „Nein" sein; denn wir haben früher nachgewiesen, dass Homer auf Kosten der sittlichen Höhe seiner Götter diese so geschaffen habe, um in ihnen die unbeschränkten Träger der Handlung zu haben, wir haben gesehen, dass diesem Grundsatze zu Liebe der Dichter sich seine Götter zugleich als Verletzer und Wahrer des sittlichen Rechtes gedacht hat und wir können daher diesen Grundsatz, auf dem uns die richtige Erkenntnis des Wesens der homerischen Gottheit beruhte, nicht dadurch wieder entkräften, dass wir eine über den Göttern wirkende und ihre Unbeschränktheit einengende Macht anerkennen.

Man darf ja nicht aus den Augen verlieren, dass die homerischen Gedichte kein theologisches Werk sind; nicht wie der Götterglaube jener Zeit war, oder wie ihn der Dichter wissen will, wird zur Darstellung gebracht [2]), sondern indem der Dichter die Handlung der engen Sphäre des menschlichen entrückt, um sie in ihrer Ursprünglichkeit und in ihrem freien Verlaufe darstellen zu können, musste er zu ihren Trägern Wesen schaffen, die eben in ihrem Tun und Lassen frei von jeder Schranke sind. Der homerische Mensch denkt in Wahrheit besser von seinen Göttern, als sie wirklich sind [3])

---

[1]) Vergl. Ω 346 ff, κ 277 ff, ν 221 ff. [2]) Es ist eben für die Weise des griechischen Geistes vielleicht am bezeichnetsten, dass er die Ausbildung seines Götterglaubens nicht auf eine herrschsüchtige Priester- oder eine grübelnde Philosophenschule, sondern auf die glänzendsten Dichter seines Stammes zurückführte. [3]) Naegelsbach hom. Theol. p. 38.

und auch der Dichter mag ihnen alle Heiligkeit und Sittlichkeit, die der geistig vorgeschrittene Mensch von dem Begriffe der Gottheit fordert und fordern muss, in seinem religiösen Gefühle immerhin zuschreiben, die künstlerische Freiheit der Griechen erlaubte ihm aber auch, sie in seinen Werken so darzustellen, wie es die Idee derselben verlangte: diese forderte ein völlig freies Handeln der Gottheit und sie handelt auch frei in den homerischen Epen, wie wir früher nachgewiesen haben; mit einem über ihr stehenden Schicksale also kann sie sich absolut nicht vertragen. Um dies klarer zu erfassen, erlaube ich mir, an dieser Stelle mit wenigen Worten auf die Stellung der Götter zum Schicksale in der deutschen Mythologie hinzuweisen [1]). Hier haben wir ein Schicksal als die herrschende Macht, die ohne Namen und unnennbar waltet, die den Dingen ihren Lauf vorgeschrieben hat, den sie gehen müssen ohne links oder rechts ausbeugen zu können. Auch die Götter sind ihr unterworfen und müssen es sein, denn es lässt sich ja die Idee vom unpersönlich waltenden Schicksale — und nur ein solches kann es geben; die Persönlichkeit desselben wird zum Gotte — mit den persönlichen, dem Gebete und frommen Opfern zugänglichen Göttern nicht vereinigen. Diese selbst, die Lichtasen, sind ihrer Göttlichkeit vollkommen entkleidet; auch das notwendigste und unentbehrlichste Merkmal derselben, die Unsterblichkeit, fehlt ihnen [2]); Baldur fällt, von Hölders Mistelzweig getroffen, todt zu Boden. Dem ganzen Asen-

---

[1]) Das folgende nach Simrocks „Handbuch der deutschen Mythologie“, 1. Teil: die Geschicke der Welt und der Götter. — Den Vergleich mit der deutschen Mythologie hat Naegelsbach selbst angeregt. [2]) Darum ist es nur Consequenz zu nennen, wenn Friedreich in seinem Werke: „die Realien in der Iliade und Odyssee“ den homerischen Göttern auch die Unsterblichkeit abspricht, nachdem er sie einmal einem unpersönlichen Schicksale unterworfen hatte. Vergl. a. O. p. 612.

geschlechte aber ist der Tag des Unterganges bestimmt und ihr Sinnen und Trachten geht darin auf, diesen Tag so lange als möglich hinauszuschieben. Sie erscheinen nicht als Ordner der Welt, nicht als Wahrer des Sittengesetzes unter den Menschen, sondern sie üben nur Einfluss auf diese, um ihre Reihen durch sie zum Tage des letzten Kampfes zu verstärken, die, nachdem sie den Schlachtentod gestorben, als Einherien hinaufwandern in Allvater Odins Saal.

Ihnen gegenüber steht ein anderes Göttergeschlecht, die Riesen, die Geister der Nacht, in ewigem Kampfe mit den Lichtasen begriffen, ihnen ebenbürtig an List, Schlauheit, Stärke, ja oft überlegen, sowol an körperlicher Kraft, als an geistigem Wissen. Unaufhaltsam bricht der Weltbrand herein, die letzte grosse Schlacht wird in der Wigrid-Ebene geschlagen und dann bricht die Morgenröte einer neuen Zeit an, wo unter dem Schirm und der Leitung des unausgesprochenen Gottes eine neue Welt entsteht.

Klingt das nicht, als ob das Wirken und Vergehen des Titanengeschlechtes und die Entstehung der olympischen Götterherrschaft erzählt würde? als würde jene altersgraue, nebelhafte Zeit des Chaos und der Riesenwelt erleuchtet von dem Wetterscheine einer tröstlichen Vorherverkündigung, dass in nicht allzu weiter Ferne sich aus der alten eine neue, schönere Welt gebären wolle? Mit dem versunkenen Kronidengeschlechte können wir die nordischen Asen wol vergleichen, nie aber mit den unsterblichen Göttern Homers; diesen droht kein Ende ihrer Herrschaft, kein leiblicher Tod; nicht im Kampfe mit einem unabwendbaren Schicksale geht ihre Zeit dahin; sie sind frei und handeln frei und walten der Geschicke des elenden Menschengeschlechtes in Ewigkeit, ohne Satzung und starrem Gesetze. Wir sehen somit, ein Schicksal im wahren Sinne des Wortes, ein unabwendbares, unerbittliches Walten einer unpersön-

lichen Macht können wir mit den homerischen Göttern absolut nicht in Einklang bringen; wir wollen nun näher zusehen, ob sich in der Tat in den homerischen Gedichten etwas finde, was auf eine Schicksalsidee hindeute, und was man darunter zu verstehen habe.

Wir finden bei Homer zwei Worte, welche zu einer Deutung als Schicksalsmacht Anlass gaben, μοῖρα und αἶσα. Das erstere, abgeleitet von der Wurzel mer und im Zusammenhange mit μείρομαι und μέρος, bezeichnet eben so wie dieses den „Teil, Anteil" [1]).

Dieser Teilbegriff tritt unmittelbar hervor in den Worten des Odysseus:

παρῴχωκεν δὲ πλέων νὺξ
τῶν δύο μοιράων, τριτάτη δ'ἔτι μοῖρα λέλειπται [2]),

oder wenn Poseidon in Bezug auf die Dreiteilung der Welt sagt:

ἀλλὰ ἕκηλος
καὶ κρατερός περ ἐὼν μενέτω τριτάτῃ ἐνὶ μοίρῃ [3]).

So kämpfen die Argeier von den Troern bedrängt am Gestade

χώρης ὀλίγης ἔτι μοῖραν ἔχοντες [4])

Und wenn es heisst:

οὐδ' αἰδοῦς μοῖραν ἔχουσιν [5]),

so bedeutet das: sie haben nicht den kleinsten Teil von Schamgefühl, oder wie wir zu sagen pflegen, nicht ein Fünkchen Schamgefühl.

In dieser unmittelbaren Bedeutung des Teiles kommt dieses Wort bei Homer noch an 15 Stellen vor [6]), geht aber bald in eine bestimmtere, prägnantere über und heisst nun: „der gebührende Teil;" so bedeuten die Redensarten κατὰ μοῖραν εἰπεῖν oder οὐ κατὰ μοῖραν εἰπεῖν:

---

[1]) Curtius „Grundzüge der griechischen Etymologie", 3. Auflage, Leipzig 1869. p. 309. [2]) K 253 f. [3]) O 194 f. [4]) Π 68. [5]) υ 171. [6]) Und zwar an folgenden Stellen: I 318, γ 40 und 66, δ 97, ϑ 470, λ 534, ξ 448, ο 140, ρ 258 und 335, τ 423, υ 260, 280, 281 und 293.

sprechen wie es sich für einen gebührt, nach Gebühr reden, oder das Gegenteil. Man darf hier wol auf die deutsche Redensart: „für mein Teil“ verweisen; „ich für mein Teil rate dies“ heisst: „soweit ich Teil an der Beratung habe, soweit es mir zukommt, sich für mich gebührt zu raten, rate ich dies“, und so heisst auch ἐπεὶ οὐ κατὰ μοῖραν ἔρεξας [1]): „da du nicht für dein Teil gehandelt hast, da du nicht so gehandelt hast, wie es sich für dich gebührt.“

ναὶ δὴ ταύτά γε πάντα, γέρον, κατὰ μοῖραν ἔειπες [2])

heisst: du hast fürwahr alles nach Gebühr, der Stellung gemäss, welche dir unter uns zukommt, gesprochen. Es ist dieses κατὰ μοῖραν immer subjectiv, immer in Bezug auf die Persönlichkeit gesagt, zu welcher es gesagt wird; wir können dann dieses „nach Gebühr“ dem Sinne der Stelle gemäss verschieden modificiren, wir können zum Beispiel das erwähnte

ναὶ δὴ ταῦτά γε πάντα, γέρον, κατὰ μοῖραν ἔειπες

übersetzen mit: „Du hast fürwahr, o Greis, dieses alles nach deiner Einsicht gesprochen“; niemals aber dürfen wir es objectiv fassen, wie Neuman will, indem er erklärt [3]): „significat proprie κατὰ μοῖραν εἰπεῖν: dicere aliquid ita, ut sit certus ordo in sermone, cuius partes ita inter se sint coniunctae, ut altera alteram excipiat (Teil für Teil auseinandersetzen vel der Reihe nach, nach einer gewissen Ordnung etwas sagen) ex quo facile est intellectu, quomodo congruat haec dicendi ratio cum altera illa: κατ᾽ αἶσαν εἰπεῖν, cet. — Ich verweise dagegen nur auf die angezogene Stelle, nemlich die Worte des Agamemnon:

ναὶ δὴ ταῦτά γε πάντα, γέρον, κατὰ μοῖραν ἔειπες.
ἀλλ᾽ ὅδ᾽ ἀνὴρ ἐθέλει περὶ πάντων ἔμμεναι ἄλλων,
πάντων μὲν κρατέειν ἐθέλει, παντέσσι δ᾽ἀνάσσειν,

---

[1]) ι 352. [2]) A 286. [3]) In seiner Doctordissertation: de notione μοῖρας in carminibus Homericis, p. 4.

πᾶσι δὲ σημαίνειν, ἅ τιν' οὐ πείσεσθαι ὀίω.
εἰ δέ μιν αἰχμητὴν ἔθεσαν θεοὶ αἰὲν ἐόντες,
τοὔνεκα οἱ προθέουσιν ὀνείδεα μυθήσασθαι [1]);

Das kann doch nur heissen: „du sprichst deiner Einsicht, deiner Stellung gemäss; aber ich als Oberfeldherr kann mir doch nicht gefallen lassen, dass ein anderer im Lager schalte und walte", nicht aber: „Du sprichst der Ordnung gemäss, du sprichst logisch, aber ich füge mich dir doch nicht", und vollends abgeschmackt wäre es, ἐπεὶ οὐ κατὰ μοῖραν ἔρεξας zu erklären: „du hast nicht so gehandelt, dass eine gewisse Ordnung in deinem Tun und Lassen war", vielmehr kann die Stelle [2]) nur heissen: „Wie wird dich ein anderer von den Menschen wieder besuchen wollen, da du an uns nicht gehandelt hast, wie es sich für dich gebührt, wie es deiner Stellung Fremden gegenüber, welche dich um Bewirtung anflehten, gemsäss gewesen wäre?"

Ganz dieselbe Bedeutung wie κατὰ μοῖραν hat die Redensart κατ' αἶσαν, und beide unterscheiden sich nur dadurch, dass αἶσα gemäss seiner wahrscheinlichen Abstammung von ἴσος [3]) den Begriff des „gleichen" und als relativ gleich des „gebührenden Teiles" schon an und für sich enthält.

κατ' αἶσαν ἐνείκεσας οὐδ' ὑπὲρ αἶσαν [4])

heisst somit: du tadelst mich nach Gebühr, mit dem Rechte, welches dir in deiner Stellung mir gegenüber zukommt und nicht darüber hinaus". Wenn Dolon sagt:

ἀλλ' ἐμέ μὲν νῦν νηυσὶ πελάσσετον ὠκυπόροισιν,
ἠέ με δήσαντες λίπετ' αὐτόθι νηλέι δεσμῷ,
ὄφρα κεν ἔλθητον καὶ πειρηθῆτον ἐμεῖο,
ἠὲ κατ' αἶσαν ἔειπον ἐν ὑμῖν, ἦε καὶ οὐχί [5])

so heisst das: „bis ihr über mich in Erfahrung gebracht habt, ob ich nach Gebühr gesprochen habe, das ist, ob

---

[1]) A 286—291. [2]) ι 350—352. [3]) Curtius Grundzüge der griechischen Etymologie, p. 353 und 528. [4]) Γ 59. [5]) K 442—445.

ich der Lage, in der ich mich euch gegenüber befinde (und die mir Wahrheit zur Pflicht macht), gemäss euch berichtet habe."

So findet sich κατὰ μοῖραν und κατ' αἶσαν sehr häufig, das erstere 35mal, das letztere 4mal [1]; das Gegenteil bezeichnen παρὰ μοῖραν 1mal [2] und ὑπὲρ αἶσαν 2mal [3]; ἐν μοίρῃ gleichbedeutend mit κατὰ μοῖραν kommt 2mal vor [4]. In Bezug auf das τίω δέ μιν ἐν καρὸς αἴσῃ [5] stimme ich mit Naegelsbach überein; es heisst: „ich achte ihn nach dem Teile als κάρ, ich achte ihn so, wie es ihm in seiner Stellung als κὰρ zukommt, gebührt. Die Redensarten κατὰ μοῖραν und κατ' αἶσαν finden sich aber auch durch Adjectiva desselben Stammes vertreten. ταῦτα μὲν αἴσιμα εἶπας [6] stimmt vollkommen mit κατ' αἶσαν εἰπεῖν überein. φρεσὶν αἴσιμα εἰδὼς [7] ist derjenige, der weiss, was einem jeden nach seiner Stellung zukommt, der Gott gibt, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist, um ein biblisches Wort zu gebrauchen. Ein solcher hat dann φρένες ἐναίσιμοι [8] oder einen νόος ἐναίσιμος [9] und heisst selbst ein ἀνὴρ ἐναίσιμος [10]; αἴσιμα ἔργα sind solche Taten, welche der Stellung desjenigen entsprechen der sie tut, also in Bezug auf die Stellung des Menschen gegenüber dem göttlichen Sittengesetze, dem er zu gehorsamen hat, gerechte Taten:

οὐ μὴν σχέτλια ἔργα θεοὶ μάκαρες φιλέουσιν,
ἀλλὰ δίκην τίουσιν καὶ αἴσιμα ἔργ' ἀνθρώπων [11];

ἐναίσιμα δῶρα [12] sind Geschenke, welche der Stellung des Gebers zum Beschenkten entsprechen. Dem ὑπὲρ αἶσαν dagegen entspricht das ἐξαίσιον [13].

Der Begriff „gebührender Teil" scheint mir noch festgehalten an Stellen wie λάχων ληίδος αἶσαν [14], was

---

[1]) Γ 59, Z 333, P 716 und K 445. [2]) ξ 509. [3]) Γ59 und Z 333. [4]) χ 54 und T 186. [5]) I 378, vergleiche Naegelsbach hom. Theol. p. 122. [6]) χ 46. [7]) β 231. [8]) σ 220, ψ 14, Ω 40. [9]) ε 190. [10]) Z 521, κ 383, ρ 363. [11]) ξ 83 f. [12]) Ω 425. [13]) δ 690, ρ 577, O 598. [14]) Σ 327.

wir übersetzen können: „wenn er seinen Beuteanteil erhalten hat", wobei wir in dem betonten possessivum den Begriff „gebührend" zugleich ausdrücken. Und selbst, wenn Odysseus sagt:

τῷ νῦν μή ποτε καὶ σύ, γύναι, ἀπὸ πᾶσαν ὀλέσσῃς
ἀγλαΐην, τῇ νῦν γε μετὰ δμωῇσι κέκασσαι,
ἤν πώς τοι δέσποινα κοτεσσαμένη χαλεπήνῃ,
ἢ Ὀδυσεὺς ἔλθῃ· ἔτι γὰρ καὶ ἐλπίδος αἶσα [1]),

finde ich noch keinen Grund, warum man αἶσα hier in abgeschwächter Bedeutung blos als „Teil" mit Neuman fassen sollte [2]); es kann die Stelle doch nur heissen: „die Umstände zwingen noch nicht, alle Hoffnung auf die Rückkehr des Odysseus aufzugeben", und das drückt der Dichter aus indem er sagt: „Man darf noch immer auf die Rückkehr des Odysseus hoffen, aber natürlich nur so viel, als es sich den Umständen gegenüber gebührt." In αἶσα also wird bei Homer der Begriff" ein gebührender Teil überall festgehalten und in dieser prägnanteren Bedeutung haben wir auch μοῖρα, das eigentlich nur „der Teil" heisst, vielfach gefunden. Indem nun der Grieche in der Voraussetzung, dass das, was einem gebührt, ihm auch wirklich zu Teil werde, die αἶσα und μοῖρα auf das menschliche Leben überträgt, gelangen beide zu der Bedeutung „Lebensloos" oder „Lebensschicksal", und diese Auffassung modificirt sich nun zunächst zu einer zeitlichen in der Bedeutung „Lebensdauer", wie an der Stelle, wo Thetis zu Achilleus sagt:

ἐπεί νύ τοι αἶσα μίνυνθά περ, οὔ τι μάλα δήν [3]),

das heisst: da der dir gebührende Anteil, oder der Anteil am Leben, den du besitzest, ein gar kleiner ist. Um so deutlicher wird diese Bedeutung bei πότμος, da hier auch ein erklärender Genetiv, βιότοιο, hinzutritt, wie an der Stelle:

---

[1]) τ 81—84; sieh auch Naegelsbach hom. Theol. p. 122.
[2]) In seiner Dissertation p. 8. [3]) A 416.

ἅι κε θάνῃς καὶ πότμον ἀναπλήσῃς βιότοιο [1]).
Und insoferne das Leben eben alles umfasst, was man erlebt, wird der Anteil am Leben, der dem einzelnen zufällt, zum Lebensschicksal, zum Glück oder Unglück, zuletzt endlich zum Tode, als dem letzten Anteile am Leben. Denn dass der Tod alles Lebende hinwegrafft, weiss der homerische Dichter gar wol und lässt darum auch seinen Hektor sagen:

μοῖραν οὔ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν [2]).

Als Glück findet sich die μοῖρα sehr selten; Naegelsbach führt zwei Stellen an, die eine in der Odyssee im Gebete der Penelope an Artemis:

ὁ γάρ τ' εὖ οἶδεν ἅπαντα (Ζεὺς),
μοῖράν τ' ἀμμορίην τε καταθνητῶν ἀνθρώπων [3]),

die andere in der Ilias, wo Priamos den Agamemnon anredet:

ὦ μάκαρ Ἀτρείδη, μοιρηγενὲς, ὀλβιοδαίμων [4]),

und wo dieses μοιρηγενὲς offenbar nur heissen kann: „zum Glücke geborener“ oder wie Naegelsbach übersetzt: „Glückskind“ [5]). In der Bedeutung „Lebensloos“ im allgemeinen, ohne dass gerade eine bestimmtere Fassung als Glück oder Unglück gegeben wäre, steht αἶσα vor allen an der Stelle, wo Poseidon mit Zeus sich vergleichend sagt:

ἀλλὰ τόδ' αἰνὸν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἱκάνει,
ὁππότ' ἂν ἰσόμορον καὶ ὁμῇ πεπρωμένον αἴσῃ
νεικείειν ἐθέλῃσι χολωτοῖσιν ἐπέεσσιν [6]).

αἶσα bezeichnet hier die Stellung, welche Poseidon unter den Göttern einnimmt, und welche er der des Zeus gleich

---

[1]) Δ 170. [2]) Ζ 488; vergleiche auch das schöne Gleichnis (Ζ 146—149): οἵη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν· φύλλα τὰ μέν τ'ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δ' ὕλη τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ'ἐπιγίγνεται ὥρη· ὡς ἀνδρῶν γενεὴ ἣ μὲν φύει, ἣ δ'ἀπολήγει. [3]) υ 76. [4]) Γ 182. [5]) Naegelsbach hom. Theol. p. 124. [6]) Ο 208—210.

erachtet (da er gleich diesem ein Dritteil der Welt beherrscht).

Neuman scheint unter dieser ὁμῇ αἶσα dieses Dritteil selbst zu verstehen [1]), welcher Ansicht ich aber durchaus nicht beipflichten möchte.

Die Bedeutung „Unglück“ ergibt sich von selbst in der Klage der Andromache um den Hektor, wenn sie sagt:

ἰῇ ἄρα γεινόμεθ᾽ αἴσῃ [2]),

zu gleichem Loose, zu gleichem Unglücke wurden wir geboren. Und da der Grieche den Tod, der ihn aus der heitern Welt der Lust und des Lichtes in das dunkle Reich der Schatten hinwegraffte, naturgemäss als ein Unglück auffassen musste, so wurde die μοῖρα und αἶσα zum Unglück κατ᾽ ἐξοχήν, zum Todesverhängnis und für diese Bedeutung haben wir verhältnismässig am meisten Belegstellen. Zunächst wenn es heisst πάλαι πεπρωμένον αἴσῃ [3]), so macht schon das vorausgehende ἄνδρα θνητὸν ἐόντα klar, dass dies hier bedeuten muss: „dem Tode bestimmt“, wie es auch La Roche übersetzt. Ganz derselbe Ausdruck kehrt beim Tode des Hektor im Munde der Athene wieder und er bezeichnet somit, dass der Mensch von vorne herein, von seiner Geburt an dem Tode verfallen sei. In derselben Bedeutung als Todesloos tritt auch μοῖρα vielfach auf, an welches sich häufig noch die directe Bezeichnung des Todes copulativ anschliesst. So sagt Menelaos:

ἡμέων δ᾽ ὁπποτέρῳ θάνατος καὶ μοῖρα τέτυκται
τεθναίη· ἄλλοι δὲ διακρινθεῖτε τάχιστα [4]).

Und auf diese Weise finden sich die μοῖρα und der θάνατος noch 10mal bei Homer neben einander [5]). αἶσα verbindet sich dagegen in derselben Bedeutung mit dem

---

[1]) In der Dissertation p. 8. [2]) Χ 477. [3]) Π 441 und Χ 179. [4]) Γ 101. [5]) Und zwar Ε 83, Π 854 und 858, Ρ 478 und 672, Υ 477, Φ 110, Χ 436, Ω 133 und φ 24.

Genetiv θανάτοιο, wie ja auch Priamos von den Göttern sagt:

τῷ οἱ ἀπεμνήσαντο καὶ ἐν θανάτοιό περ αἴσῃ [1]),

was beinahe mit denselben Worten Hekabe in der Todtenklage um den Hektor wiederholt [2]). In der Odyssee findet sich dafür μοῖρα auf ganz dieselbe Weise mit dem Genetiv verbunden:

εἰς ὅτε κέν μιν
μοῖρ ὀλοὴ καθέλῃσι τανηλεγέος θανάτοιο [3])

und sonst noch an 4 Stellen [4]). Wie hier der μοῖρα θανάτοιο das Adjectiv ὀλοὴ zukommt, so steht auch die μοῖρα ohne den Genetiv mit diesen und ähnlichen Adjectiven verbunden in der Bedeutung „Todesverhängnis", wie zum Beispiel an der Stelle, wo es vom Hyrkatiden Asios heisst:

πρόσθεν γάρ μιν μοῖρα δυσώνυμος ἀμφεκάλυφεν
ἔγχει Ἰδομενῆος, ἀγαυοῦ Δευκαλίδαο [5]),

oder wenn der Dichter sagt:

Ἕκτορα δ'αὐτοῦ μεῖναι ὀλοιὴ μοῖρ' ἐπέδησεν [6]).

Endlich kann auch noch dieses Adjectiv wegfallen und es tritt nun, wie bereits bemerkt worden ist, die μοῖρα mit selbständiger Kraft in derselben Bedeutung auf. So ruft Hektor, als er in seinem letzten Kampfe den Trug der Athene erkennt, verzweifelnd aus:

νῦυ αὖτέ με μοῖρα κιχάνει [7]).

So haben die beiden Wörter die verschiedensten Beziehungen erlangt, die wir wol am besten mit dem deutschen Worte „Verhängnis" wiedergeben können. Und wie wir sagen: „es war sein Verhängnis, dies oder jenes zu tun", so finden wir auch beide Wörter in dieser impersonellen Bedeutung, wie wenn Helenos zu Hektor sagt:

οὐ γάρ πώ τοι μοῖρα θανεῖν καὶ πότμον ἐπισπεῖν [8]),

---

[1]) Ω 428. [2]) Ω 750. [3]) β 100. [4]) Und zwar γ 288, ρ 326, τ 145, ω 135. [5]) M 116 f. [6]) X 5, vergleiche E 629, ω 29. [7]) X 303 und Δ 517, E 613, Z 488. [8]) H 52.

„es ist dir noch nicht verhängt zu sterben und dein Geschick zu erfüllen." So kommt auch αἶσα vor:

οὔ νύ τοι αἶσα
σῷ ὑπὸ δουρὶ πόλιν πέρθαι Τρώων ἀγερώχων [1]).

Auch dieser Gebrauch ist häufig: μοῖρά ἐστι kommt noch 9mal [2]), αἶσά ἐστιν eben so oft [3]) in den homerischen Gedichten vor.

Wie sehr die homerische Sprache es liebt, durch ein Bild zu reden und wie häufig aus diesem Grunde die Personification zur Anwendung kommt, ist jedem bekannt, der auch nur ganz oberflächlich sich mit den homerischen Gedichten beschäftigt hat. Auch auf unserem Gebiete ist uns eine derartige Lebhaftigkeit des Ausdruckes schon zu wiederholten Malen begegnet; es ist bereits eine Personification, wenn der Dichter sagt:

Ἄργον αὖ κατὰ μοῖρ' ἔλαβεν μέλανος θανάτοιο [4]),

ohne dass er sich jedoch dabei wirklich die μοῖρα als eine selbständig wirkende Persönlichkeit vorgestellt hätte, wie das von vielen, darunter auch Naegelsbach, behauptet wird. Letzterer stellt die Lehre auf, ob die μοῖρα oder αἶσα persönlich als Gottheit zu fassen sei, ergebe sich aus dem ihnen beigesellten Prädicate [5]). Ich verweise dagegen nur darauf, dass es ganz und gar unmöglich ist, diese Lehre consequent durchzuführen; wenn Autenrieth in Uebereinstimmung mit Naegelsbach lehrt, die Prädicate παρέστηκε, δάμασσε, ἔλλαβε, ἐπέδησε, ὦρσε bezeichnen die μοῖρα als eine persönliche Gewalt [6]), so sehe ich keinen Grund ein, warum zum Beispiel an der Stelle:

ἦ τ' ἄρα σοὶ πρῶι παραστήσεσθαι ἔμελλεν
μοῖρ' ὀλοή, τὴν οὔ τις ἀλεύεται ὅς κε γένηται [7])

---

[1]) Π 707. [2]) Ο 117, Π 434, Ρ 421, Σ 80, δ 475, ε 41 und 114, 345, ι 532. [3]) Ω 224, ε 113, 206 und 288, ϑ 511, ν 306 ξ 359, ο 276, ψ 315. [4]) ρ 226. [5]) Naegelsbach hom. Theol. p. 123. [6]) Ebendaselbst p. 125. [7]) ω 28 f., Naegelsbach p. 125 angeführt.

die μοῖρα mit kleinem Anfangsbuchstaben geschrieben ist, während ich andererseits eben so wenig einzusehen vermag, warum andere Dinge, denen doch dieselben Prädicate zukommen, nicht persönlich gefasst und somit gross geschrieben werden sollten, wie vor allem der θάνατος und zwar namentlich an Stellen, wo er und die μοῖρα copulativ verbunden neben einander stehen, wie zum Beispiel:

τὸν δὲ κατ' ὄσσε
ἔλλαβε πορφύρεος θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή [1]).

Ich kann mich daher durchaus nicht gezwungen erachten, eine persönliche Gewalt der μοῖρα oder αἶσα zu constatiren und finde selbst auch solche Stellen, wo sie sich neben einem Gotte als die wirkende Ursache des Todes genannt finden, wie zum Beispiel:

ἀλλά με μοῖρ' ὀλοὴ καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός [2])

viel zu sehr im Charakter der homerischen oder vielmehr überhaupt der dichterischen Sprache, als dass sie mich von der Richtigkeit der Naegelsbachischen Ansicht überzeugen könnten. Eine derartige Verbindung kommt noch 3mal und zwar nur in der Ilias vor [3]).

Auch Redeweisen, wie:

ὕστερον αὖτε τὰ πείσεται ἅσσα οἱ αἶσα
γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ [4])

bleiben mit der Personification nur im Rahmen des Vergleiches zwischen dem Leben und einem gesponnenen Faden, der ja auch noch bei uns sehr beliebt ist. Und wenn schliesslich μοῖρα sich in den homerischen Gedichten noch im Plural findet:

τλητὸν γὰρ μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν [5]),

so wurde diese vereinzelte Stelle mit Recht von Naegels-

---

[1]) E 83 = Π 334 = Υ 477. [2]) Π 849. [3]) An den Stellen Σ 119, Τ 87 und 410. [4]) Υ 127; vergl. noch Ω 209 und η 197. [5]) Ω 49.

bach als nachhomerisch beseitigt [1]) und es ist ein Schluss von dieser Stelle auf die übrigen durchaus zu verwerfen, somit an der Schreibweise, wie sie La Roche und Ameis in ihren Ausgaben befolgten, festzuhalten.

Damit glauben wir, eine ziemlich vollständige Uebersicht über den Gebrauch der beiden, hier zunächst in Betracht kommenden Wörter gegeben zu haben; wir haben also bemerkt, dass beide zunächst in der Bedeutung „gebührender Anteil" übereinstimmen, dann aber, indem sie in dieser Bedeutung auf das Leben übertragen werden [2]), auf diesem Gebiete alles das bezeichnen, wofür wir das deutsche Wort „Lebensschicksal, Verhängnis" gebrauchen; wir haben am Schlusse unserer Darlegung die Ansicht zurückweisen müssen, als sei an manchen Stellen die Vorstellung einer persönlichen Gewalt nicht zu verkennen, und kommen nun darauf zu sprechen, ob aus den betreffenden Stellen der homerischen Dichtung es hervorgehe, dass dieses Verhängnis als ein selbständig waltendes, unpersönliches Schicksal zu fassen sei, oder wenn nicht, als welcher Gewalt Ausfluss es erscheine. Im Vorausgehenden haben wir die Darstellung der Götter Homers etwas genauer in das Auge gefasst und sind schliesslich zu der Ansicht gekommen, dass wir ihre Anlage durchaus nicht mit einem über ihnen waltenden Schicksale vereinigen können. Da wir nun gefunden haben, dass der Begriff des Schicksales doch bei Homer vorkomme, so wird die oben aufgeworfene Frage notwendiger Weise darauf hinauslaufen müssen, ob wir dieses Schicksal des Homer als eine Schickung der Götter auffassen können, oder ob wir gezwungen sind, einen unendlichen Widerspruch, wie er bisher noch nicht vermutet worden ist, in den homerischen Gedichten nachzuweisen.

---

[1]) Naegelsbach „die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens", p. 151. Auch Autenrieth in der hom. Theol. p. 125. [2]) Aehnlich wie Juvenal vitae portio gebraucht.

Wir haben früher bereits darauf hingewiesen, dass die μοῖρα und ein Gott neben einander als die wirkenden Ursachen des Todes genannt werden, wenn zum Beispiel Patroklos sagt:

ἀλλά με μοῖρ' ὀλοὴ καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱος [1]).

Es scheint mir vollkommen verfehlt, wenn Naegelsbach behauptet, dass an derartigen Stellen die Wirksamkeit des Gottes entschieden als eine untergeordnete erscheine [2]); die Stellung kann unmöglich diese Ansicht begründen, denn wenn auch an dieser Stelle und später:

ἀλλά ἑ μοῖρ' ἐδάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἥρης [3])

die μοῖρα vor der bezüglichen Gottheit genannt wird, so steht doch an den beiden übrigen Stellen der Name der Gottheit voran.

ἐγὼ δ'οὐκ αἴτιός εἰμι
ἀλλὰ Ζεὺς καὶ μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις 'Ερινύς [4]),

heisst es und:

οὐδέ τοι ἡμεῖς
αἴτιοι, ἀλλὰ θεός τε μέγας καὶ μοῖρα κραταιὴ [5]),

und überdies weiss ich in der Tat nicht, ob es irgendwie berechtigt wäre, der blossen Stellung einen solchen Einfluss zuzuschreiben, denn Naegelsbach gibt weder einen andern Grund an, noch bin ich im Stande, einen solchen ausfindig zu machen. Treten also an diesen Stellen Gottheit und Schicksal neben einander auf, so zeigt an andern die grammaticalische Fügung schon an, dass letzteres als Ausfluss der ersteren angesehen wurde, ich meine nemlich Stellen, wie:

ἀλλ' ὅτε δή μιν μοῖρα θεῶν ἐπέδησε δαμῆναι [6])

oder:

τούσδε δὲ μοῖρ' ἐδάμασσε θεῶν καὶ σχέτλια ἔργα [7]).

Noch schärfer gefasst, weist der Dichter die μοῖρα und αἶσα direct dem Zeus zu:

---

[1]) Π 849. [2]) Naegelsbach hom. Theologie p. 188. [3]) Σ 119. [4]) T 87. [5]) T 410. [6]) γ 269. [7]) χ 413.

τότε δή ῥα κακὴ Διὸς αἶσα παρέστη
ἡμῖν αἰνομόροισιν [1])

oder:

χαλεπὴ δὲ θεοῦ κατὰ μοῖρα πέδησεν [2])

und sonst noch an 3 Stellen [3]). Tritt ja doch auch sonst häufig Zeus als Repräsentant des ganzen Götterstaates ein, der er nach seiner Stellung als Oberhaupt dieses Staates auch ganz naturgemäss ist. So heisst es:

γνῷ δ' Αἴας κατὰ θυμὸν ἀμύμονα, ῥίγησέν τε
ἔργα θεῶν, ὅ ῥα πάγχυ μάχης ἐπὶ μήδεα κεῖρε
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, Τρώεσσι δὲ βούλετο νίκην [4]).

War es doch bei der grossen Zahl von Göttern nur natürlich und noch viel natürlicher bei der Uneinigkeit und Feindschaft derselben, dass man einen Ersatz für die vermisste letzte und höchste Einheit in der Götterlehre durch eine möglichste Machtvollkommenheit eines Gottes suchte. Zeus ist des Himmels Beherrscher, die Götter stehen ihm nach an Macht und Ansehen und seiner Präpotenz sind sie wie er selbst sich wol bewusst; den Göterrat versammelt er keineswegs, damit alle Götter an der Leitung des Weltalls, wenigstens durch ihre Stimme Anteil nehmen können, sondern er dient dem Götterkönige vielmehr dazu, seine Beschlüsse zu verkünden und den übrigen Teilnehmern an der Beratung die Ausführung derselben zu gebieten. Man vergleiche wie er in der Ilias den andern Göttern gegenüber auftritt:

κέκλυτέ μευ, πάντες τε θεοὶ πᾶσαί τε θέαιναι,
ὄφρ 'εἴπω τά με θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι κελεύει.
μήτε τις οὖν θήλεια θεὸς τό γε μήτε τις ἄρσην
πειράτω διακέρσαι ἐμὸν ἔπος, ἀλλ' ἅμα πάντες
αἰνεῖτ, ὄφρα τάχιστα τελευτήσω τάδε ἔργα [5]).

Und in den folgenden Versen droht er jedem mit harter

---

[1]) ι 52. [2]) λ 292. [3]) Vergleiche noch I 608, P 321 und λ 61. [4]) Π 119—121. [5]) Θ 5—9.

Züchtigung, der es wagen sollte, sich seinem Gebote zu entziehen [1]; in stolzem Selbstgefühle fordert er sie auf, seine Kraft zu erproben: mit Schaudern und Schmerzen würden sie dann erkennen, wie viel grösser seine Macht sei als die ihre. So erscheint er allein als Träger des Götterwillens; von einer βουλὴ θεῶν ist nur selten die Rede; wol aber beherrscht alles die Διὸς βουλὴ [2], der Διὸς νόος [3]) und mit diesem fällt die Διὸς αἶσα oder μοῖρα zusammen [4]. So hätten wir denn hier den Zeus offen und klar als Schicksalsspender bezeichnet, seine βουλὴ, sein νόος sind das Verhängnis, das den Menschen Verderben und Tod bringt; doch der Dichter begnügt sich mit dieser blossen Bezeichnung nicht, er führt es weiter aus, wie Zeus der Geschicke der Sterblichen waltet:

δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει
δώρων οἷα δίδωσι, κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων·
ᾧ μέν κ' ἀμμίξας δώῃ Ζεὺς τερπικέραυνος,
ἄλλοτε μέν τε κακῷ ὅ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῷ·
ᾧ δέ κε τῶν λυγρῶν δώῃ, λωβητὸν ἔθηκε·
καί ἑ κακὴ βούβρωστις ἐπὶ χθόνα δῖαν ἐλαύνει,
φοιτᾷ δ'οὔτε θεοῖσι τετιμένος οὔτε βροτοῖσιν [5].

Und die edle Nausikaa spricht dem Odysseus zu:

Ζεὺς δ'αὐτὸς νέμει ὄλβον 'Ολύμπιος ἀνθρώποισιν,
ἐσθλοῖς ἠδὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐθέλῃσιν, ἑκάστῳ [6],

und darum darf auch Helena von sich und Alexandros sagen:

οἷσιν ἐπὶ Ζεὺς θῆκε κακὸν μόρον [7].

So müssen wir denn von einer selbständigen Schicksalsmacht ganz absehen; des Zeus Schickung ist es, was die Menschen dulden [8], er bestimmt ihnen Leid und Glück, oder wie der Dichter es ausdrückt:

---

[1]) Vergleiche auch Υ 10—27. [2]) Α 5, Υ 20, λ 297. [3]) Π 688, Θ 143, Ζ 448. [4]) Vergleiche darüber Naegelsbach hom. Theol. p. 129 und 131. [5]) Ω 527—533. [6]) ζ 188 f. [7]) Ζ 357. [8]) Vergleiche auch λ 558—560, δ 236 f., ξ 245 f., bei Naegelsbach besonders p. 61.

ὁ γὰρ οἶδεν ἅπαντα,
μοῖράν τ' ἀμμορίην τε καταθνητῶν ἀνθρώπων [1]).

Gotteswille und Schicksalsfügung sind dem Dichter eins; die letztere kann ohne den ersteren nicht eintreten, sie ist nichts als die Verwirklichung desselben. Und dies weiss der homerische Mensch gar wol; was ihm widerfährt, haben die Götter verschuldet, diese klagt er an [2]), in diesen sieht er den Urquell seiner Leiden, nicht aber in dem Walten einer Schicksalsmacht, der sie gleich ihm selbst unterliegen. Als Menelaos im Zweikampfe siegte und dem beschworenen Bündnisse gemäss der Krieg nun ein Ende hatte, da war es nicht von einer Schicksalsmacht bestimmt, dass die Troianer eidbrüchig werden sollten, sondern die Götter halten Rat über die Fortsetzung des Krieges und auf Geheiss des Kroniden macht sich Athene auf, den Pandaros zum verhängnisvollen Bogenschusse anzureizen [3]). So erzählt der Dichter; hätte er eine Schicksalsmacht als Endursache aller Dinge gekannt, an dieser Stelle müsste er ihrer doch Erwähnung tun. Aber er kennt sie eben so wenig, wie die von ihm geschaffenen Menschen. Agamemnon sieht das Blut seines teuern Bruders zur Erde strömen und von Schmerz und Zorn übermannt schwört er Rache:

εἴ περ γάρ τε καὶ αὐτίκ' Ὀλύμπιος οὐκ ἐτέλεσσεν,
ἔκ τε καὶ ὀψὲ τελεῖ, σύν τε μεγάλῳ ἀπέτισαν,
σὺν σφῇσιν κεφαλῇσι γυναιξί τε τεκέεσσιν [4]).

Würde der Heeresfürst glauben, dass über dem Olympier Zeus eine Schicksalsmacht walte, er müsste an dieser Stelle notwendig von ihr die Erfüllung seiner Rachegelübde erhoffen. Und als die Achaeer im Kampfe weichen müssen, da klagt der Kreterkönig Idomeneus

---

[1]) υ 75 f. [2]) Zum Beispiel M 164 ff, das Gebet des Asios; φ 102, wo Telemach sagt: ἦ μάλα με Ζεὺς ἄφρονα θῆκε Κρονίων. [3]) Δ 1—104. [4]) Δ 160—162.

nicht über die Ungunst oder Launenhaftigkeit des waltenden Schicksales, sondern:

ἀλλά που οὕτω
μέλλει δὴ φίλον εἶναι ὑπερμενέι Κρονίωνι,
νωνύμνους ἀπολέσθαι ἀπ' Ἄργεος ἐνθάδ' Ἀχαιούς [1]),

und Lykaon, des Priamos unglücklicher Sohn, der zum zweiten Male dem Achilleus in die Hände fällt, zeigt durch seine Worte deutlich, dass er für den Urheber des traurigen Loses, das ihn betroffen, nur den Zeus halte, indem er sagt:

νῦν αὖ με τεῆς ἐν χερσὶν ἔθηκε
μοῖρ' ὀλοή· μέλλω που ἀπεχθέσθαι Διὶ πατρί,
ὅς με σοὶ αὖτις ἔδωκε [2]).

So liessen sich aus den homerischen Gedichten noch vielfach Beispiele anführen, welche offenbar Zeus als den Schicksalsspender, seinen Willen als die μοῖρα erweisen; doch für unsern Zweck möge das bisher angeführte um so mehr genügen, als ja auch Naegelsbach, der entschiedene Verteidiger einer andern Ansicht, durch das Gewicht dieser Gründe sich gezwungen sah, die Identität des Willens des Zeus mit der Schicksalsfügung an einigen Stellen zuzugestehen und mit Rücksicht auf andere ein Schwanken in der Vorstellung des Dichters zu constatiren, welcher das Schicksal dem Zeus und den Göttern bald über-, bald unterordne [3]). „Denn diese", sagt Naegelsbach, „bringe die Götter in Verhältnisse, welche ohne den Glauben an die Verschiedenheit zwischen beiden ein für allemal undenkbar wären. In ein solches Verhältnis werde Zeus zur μοῖρα gestellt durch die in der Ilias ihm beigelegte Handhabung der Wage, mit deren Hülfe er sich der Verantwortlickeit durch die Entschuldigung mit einer ausser ihm liegenden Entschei-

---

[1]) N 225—227. [2]) Φ 82—84. [3]) Homerische Theologie p. 127 ff. vor allem aber p. 132.

dung entziehen wollte. Aus diesen Stellen könne man mit Bestimmtheit das Vorhandensein eines andern Willens erschliessen; ein Versuch also, der μοῖρα gleiche Macht wie Zeus zuzuschreiben, wie ihn auch die spätere Zeit gemacht habe.“ Dies Nägelsbach's Ansicht. [1])

Meines Wissens gibt es in der ganzen Ilias eine einzige Stelle, welche uns diese Handhabung der Wage mit allen Nebenumständen klar vor Augen führt, nemlich in der Erzählung von dem Tode Hektor's [2]). Betrachten wir diese Stelle etwas genauer:

ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπὶ κρουνοὺς ἀφίκοντο,
καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίταινε τάλαντα,
ἐν δ'ἐτίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο,
τὴν μὲν 'Αχιλλῆος, τὴν δ'Ἕκτορος ἱπποδάμοιο,
ἕλκε δὲ μέσσα λαβών· ῥέπε δ'Ἕκτορος αἴσιμον ἦμαρ,
ᾤχετο δ'εἰς 'Αίδαο, λίπεν δέ ἑ Φοῖβος 'Απόλλων.
Πηλείωνα δ'ἵκανε θεὰ γλαυκῶπις 'Αθήνη,
ἀγχοῦ δ'ἱσταμένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
νῦν δὴ νῶί γ' ἔολπα, διίφιλε φαίδιμ' 'Αχιλλεῦ,
οἴσεσθαι μέγα κῦδος 'Αχαιοῖσι προτὶ νῆας,
Ἕκτορα δῃώσαντε μάχης ἆτόν περ ἐόντα. κ. τ. λ.

Wie Naegelsbach ganz richtig erkannte, war Hektors Tod schon früher bestimmt; das Abwägen der Todesloose nimmt also auf sein Geschick durchaus keinen Einfluss und sein Tod erfolgt nicht deshalb, weil sein Loos zum Hades hinabsank, sondern vielmehr, weil ihm der Tod bestimmt war, sank sein Loos hinab [3]). Aber trotzdem bleibt das Abwägen nicht ohne Folge, sondern wir haben an unserer Stelle eine und zwar in ganz homerischer Weise angefügt:

---

[1]) a. O. p. 133. [2]) X 208—218. [3]) Welcker „griechische Götterlehre“, 1. Band, p. 190 ist da entschieden im Unrecht, wenn er sagt, Zeus lasse es an dieser Stelle auf das Loos der Wage ankommen zu entscheiden; man vergleiche Naegelsbach hom. Theol. p. 134 und die Stellen X 179, die Entsendung der Athene 183 ff. und O 613 f.

λίπεν δέ ἑ Φοῖβος Ἀπόλλων,
Πηλείωνα δ'ἵκανε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη.

Also sobald Hektors Schale sich senkt, verlässt ihn sein Helfer und Athene tritt an des Achilleus Seite; wenn jemals, so hatte gerade jetzt Apollon Ursache seinem Lieblinge beizustehen, wo er allein dem übermächtigen Feinde und der Göttin gegenüberstand: aber er harrt nicht aus, er überlässt ihn seinem Schicksale, nachdem einmal Zeus die Loose der beiden Kämpfer abgewogen hatte und das Hektors gesunken war [1]). Man beachte nun noch, wie der Anfang von Athenes Rede ganz offenbar auf den Vorgang mit der Wage hinweist: νῦν δὴ νῶΐ γ'ἔολπα — οἴσεσθαι μέγα κῦδος, und man wird sich der Ueberzeugung nicht verschliessen können, dass die Wage in der Hand des Zeus auf das Benehmen der beiden Gottheiten notwendig Einfluss nehmen müsse. Vergleichen wir nun noch die zweite Stelle [2]), an welcher ausführlicher von diesem Gegenstande die Rede ist, so heisst es da:

ἦμος δ'ἠέλιος μέσον οὐρανὸν ἀμφιβεβήκει,
καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίταινε τάλαντα·
ἐν δ'ἐτίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο
Τρώων δ'ἱπποδάμων καὶ Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων,
ἕλκε δὲ μέσσα λαβών· ῥέπε δ'αἴσιμον ἦμαρ Ἀχαιῶν.
[αἱ μὲν Ἀχαιῶν κῆρες ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ
ἑζέσθην, Τρώων δὲ πρὸς οὐρανὸν εὐρὺν ἄερθεν.] [3])
αὐτὸς δ'ἐξ Ἴδης μεγάλ' ἔκτυπε, δαιόμενον δὲ
ἧκε σέλας μετὰ λαὸν Ἀχαιῶν· οἳ δὲ ἰδόντες
θάμβησαν, καὶ πάντας ὑπὸ χλωρὸν δέος εἷλεν.

Auch an dieser Stelle ist der Sieg der Troer schon lange voher von Zeus bestimmt [4]), die Wage kann also

---

[1]) Naegelsbach verwendet p. 187 diesen Umstand, um zu beweisen, dass Apollon dem Schicksalswillen unterworfen sei. [2]) Θ 68—77. [3]) Schon von den Alexandrinern wurden beide Verse verworfen; die Gründe bei La Roche in der Anmerkung zur Stelle. [4]) Zunächst durch das feierliche Versprechen an die Thetis

auf diesen selbst keinen Einfluss mehr haben. Der Eintritt dieses Sieges oder, was dasselbe ist, der Flucht der Griechen wird eingeleitet durch das οἱ δὲ ἰδόντες, welches sich nicht auf das δαιόμενον σέλας allein beziehen kann, da der Blitz und Donner des Zeus an und für sich kein schlimmes Vorzeichen ist, sondern erst die begleitenden Umstände ihn dazu machen. Man vergleiche, wie ganz anders jener Blitzstrahl geschildert wird, der den Diomedes von der Bekämpfung des Hektor abhalten soll:

βροντήσας δ᾽ἄρα δεινὸν ἀφῆκ᾽ ἀργῆτα κεραυνόν,
κὰδ δὲ πρόσθ᾽ ἵππων Διομήδεος ἧκε χαμᾶζε·
δεινὴ δὲ φλὸξ ὦρτο θεείου καιομένοιο,
τὼ δ᾽ἵππω δείσαντε καταπτήτην ὑπ᾽ὄχεσφι.
Νέστορα δ᾽ἐκ χειρῶν φύγον ἡνία σιγαλόεντα [1]).

Wenn also an der obigen Stelle weder etwas über die Furchtbarkeit des Blitzstrahles, noch, wie wol sonst, über die Seite, von welcher das Zeichen kommt [2]), gesagt wird, die Griechen aber dennoch in so grosse Furcht geraten und sich zur Flucht wenden, so kann die Ursache doch nichts anderes sein als die Wage in des Zeus Händen. Nehmen wir dazu noch die Stelle, wo es von Hektor heisst:

ἐς δίφρον δ᾽ἀναβὰς φύγαδ᾽ ἔτραπε, κέκλετο δ᾽ἄλλους
Τρῶας φευγέμεναι· γνῶ γὰρ Διὸς ἱρὰ τάλαντα [3]),

und die Worte des Odysseus:

αἶψά τε φυλοπίδος πέλεται κόρος ἀνθρώποισιν,
ἧς τε πλείστην μὲν καλάμην χθονὶ χαλκὸς ἔχευεν,

(A 527—580); unmittelbar eingeleitet wird er durch das an die übrigen Götter ergangene Verbot, an der Schlacht Teil zu nehmen (Θ 5—27).

[1]) Θ 133—138. [2]) Wie denn namentlich ein Vogel, der von rechts heranflog, als günstiges Zeichen galt (vergl. O 524); Priamos fleht (Ω 308) zu Zeus: πέμψον δ᾽οἰωνὸν — δεξιόν, — ὄφρα μιν αὐτὸς ἐν ὀφθαλμοῖσι νοήσας, τῷ πίσυνος ἐπὶ νῆας ἴω Δαναῶν. Vergl. darüber Friedreich „die Realien in der Iliade und Odyssee" p. 450—460. [3]) Π 657 f.

ἄμητος δ'ὀλίγιστος, ἐπὴν κλίνῃσι τάλαντα
Ζεύς, ὅς τ'ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο τέτυκται [1]),
so werden wir zur Erkenntnis kommen, dass die Handhabung der Wage nichts anderes ist, als ein Zeichen, womit Zeus seinen Willen kund gibt, welchem sich sofort alles fügen muss: Apollon verlässt den Hektor, wie er dessen Schale sinken sieht, die Griechen wenden sich, sobald sie dieses Zeichen sehen, zur Flucht, der tapfere Hektor selbst rät den Seinen zum schmachvollen Rückzuge und des Odysseus Worte können doch nur besagen, dass die Feinde sich wenden und auf der Flucht niedergemetzelt werden, sobald Zeus die Wagschale neige. Etwas anderes vermögen wir aus jenen Stellen nicht herauszulesen; Zeus kündigt durch seine Wage Menschen und Göttern seinen Willen an und diese gehorchen dem Gebote des obersten und mächtigsten der Bewohner des Olympos. Es mögen noch so viele schöne und geistreiche Erklärungen der Wage des Zeus gegeben werden, wir werden sie wol bewundern, aber niemals annehmen dürfen, da sie in den Worten des Dichters keine Begründung finden. Und so muss auch Naegelsbachs Ansicht fallen, so psychologisch wahr und geistreich sie auch sein mag; der Wortlaut der betreffenden Stellen lässt auch nicht im entferntesten daran denken, dass bei dem Vorgange mit der Wage ein Schicksal, dessen Wille von dem des Zeus verschieden wäre, beteiligt sein könnte.

Ferner behauptet aber Naegelsbach, „dass die Verschiedenheit der μοῖρα und der Götter am schlagendsten bewiesen werde durch die Natur des ὑπὲρ μόρον, welches, wie er meint, völlig unmöglich wäre, wenn man unter der μοῖρα nichts anderes zu verstehen hätte, als Wille und Fügung der Götter“ [2]). Noch viel weniger ist aber ein ὑπὲρ μόρον möglich, wenn wir unter der μοῖρα uns

---

[1]) T 221—224. [2]) Homerische Theologie p. 139 a. E ff.

ein unpersönliches Schicksal vorstellen, denn das ist ja der Unterschied in der Vorstellung der Gottheit oder einer Schicksalsmacht, „dass wir uns die Ordnung der Dinge in letzter Instanz entweder als eine natürliche und in allgemeinen Weltgesetzen begründete oder als eine von dem persönlichen Willen Gottes oder der Götter abhängige denken“ [1]). Der persönliche Wille kann sich ändern, er kann nachgeben, kann seine Erfüllung auf eine Zeit hinausschieben, nie aber die natürliche Ordnung der Dinge; die unpersönliche Macht des Schicksals muss notwendiger Weise auch zu einer starren, unbeugsamen werden, sie verträgt auch nicht die kleinste Veränderung, auch nicht den kleinsten Verzug: es kann nichts von einem unpersönlichen Schicksale verhängt sein, was nicht auch in Erfüllung geht, denn sonst wäre es eben nicht mehr Verhängnis, nicht mehr Schicksal. Wir müssen freilich zugeben, dass bei der Vorstellung einer so absoluten Wirksamkeit der Götter auf das Menschenleben, wie sie der homerische Dichter offenbar hatte, es nicht leicht denkbar ist, dass etwas gegen den Willen der Götter geschehen könnte. Untersuchen wir nun, ob sich etwas derartiges wirklich in den homerischen Gedichten finde.

Aus Hektors Munde vernehmen wir die Lehre, dass nichts wider das Verhängnis der Götter geschehen könne; es nimmt sich ganz wie ein allgemein gekanntes und anerkanntes Dogma aus, wenn er seine Andromache tröstet mit den Worten:

οὐ γάρ τίς μ' ὑπὲρ αἶσαν ἀνὴρ Ἄϊδι προϊάψει [2]).

Wenn nun Zeus selbst trotz dieses Glaubenssatzes von Achilleus sagt:

δείδω μὴ καὶ τεῖχος ὑπὲρ μόρον ἐξαλαπάξῃ [3]),

wenn Poseidon den Aeneas vor dem Kampfe mit Achilleus warnt mit den Worten:

---

[1]) Preller griechische Mythol., p. 481 a. E f. [2]) Z 487. [3]) Υ 30.

μὴ καὶ ὑπὲρ μοῖραν δόμον Ἄϊδος εἰσαφίκηαι [1]),
so gestehen sie keineswegs damit ein, dass es überhaupt möglich sei, dass etwas gegen des Zeus, gegen der Götter Willen geschehen könne. Ich erinnere daran, dass wir im Verlaufe unserer Darstellung mehrmals bereits in die Lage gekommen sind, dem Dichter eine gewisse hyperbolische Redeweise nachzuweisen, durch welche verleitet er geradezu behauptet, was er an andern Stellen ganz bestimmt und sicher verneint hatte, ohne dass er selbst an die Möglichkeit des behaupteten denkt. [2]) Ich verweise auf die Worte des Ares:

μὴ νῦν μοι νεμεσήσετ', Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες,
τίσασθαι φόνον υἷος ἰόντ' ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν.
εἴ πέρ μοι καὶ μοῖρα Διὸς πληγέντι κεραυνῷ
κεῖσθαι ὁμοῦ νεκύεσσι μεθ' αἵματι καὶ κονίῃσιν [3]),

welchen selbst Naegelsbach das hyperbolische zuerkennt [4]), und wie sehr ist an unsern Stellen dieses dem Tone der Bewunderung, in welchem Zeus, dem Tone der Warnung, in welchem Poseidon spricht, angemessen; reissen doch auch uns noch Bewunderung und Warnung zu Ausdrücken hin, welche über die Wahrscheinlichkeit, ja über die Möglichkeit hinausgehen.

Eben so wenig aber ist die Möglichkeit eines ὑπὲρ μόρον zugestanden an Stellen, wie:

ἔνθα κεν Ἀργείοισιν ὑπέρμορα νόστος ἐτύχθη,
εἰ μὴ Ἀθηναίην Ἥρη πρὸς μῦθον ἔειπεν [5]),

oder:

Ἀργεῖοι δέ κε κῦδος ἕλον καὶ ὑπὲρ Διὸς αἶσαν
κάρτεϊ καὶ σθένεϊ σφετέρῳ· ἀλλ' αὐτὸς Ἀπόλλων
Αἰνείαν ὤτρυνε [6]).

Denn das gerade ist ja in der Natur der homeri-

---

[1]) Υ 336. [2]) Zum Beispiel bei der Besprechung der beiden nur theoretischen Sätze θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται und θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν, über welche Naegelsbach in der homerischen Theologie p. 23—27 ausführlicher gehandelt hat. [3]) O 115—118. [4]) Naegelsbach hom. Theol. p. 133. [5]) B 155 f. [6]) P 321—323.

schen Götter gelegen, dass sie zur Vollziehung ihres Willens selbst tätig eingreifen und die Welt nicht durch ihr blosses Wollen, sondern durch ihre Kraft, ihre persönliche Macht lenken. Nicht an einem unsichtbaren Faden werden die Menschen in den homerischen Epen geleitet, sondern sichtbar kommt der Gott und nötigt sie zu tun, was Zeus, was der Götterrat beschlossen hat. Niemals werden sie da fehlen, wo es gilt, ihren Willen in Ausführung zu bringen und eben darum ist ein ὑπὲρ μόρον nicht möglich, weil die Götter überall mit ihrer eigenen Person eintreten, wo ein solches droht. „Aber die Wirklichkeit eines solchen", behauptet Naegelsbach [1]), „wird durch zwei Stellen erwiesen". Als die erste bezeichnet er in der Patroklie die Worte:

ἦμος δ' ἠέλιος μετενίσσετο βουλυτόνδε,
καὶ τότε δή ρ' ὑπὲρ αἶσαν 'Αχαιοὶ φέρτεροι ἦσαν [2]),

und fassen wir diese Worte in Bezug auf das vorausgehende in das Auge, so müssen wir ihm Recht geben; allein ich glaube, wir sollten auch das folgende berücksichtigen. Die Erzählung fährt nemlich, nachdem sie den dreimaligen Angriff des Patroklos geschildert hat, fort:

ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἶσος,
ἔνθ' ἄρα τοι Πάτροκλε φάνη βιότοιο τελευτή.
ἤντετο γάρ τοι Φοῖβος ἐνὶ κρατερῇ ὑσμίνῃ
δεινός· ὁ μὲν τὸν ἰόντα κατὰ κλόνον οὐκ ἐνόησεν.
ἠέρι γὰρ πολλῇ κεκαλυμμένος ἀντεβόλησε·
στῆ δ' ὄπιθε, πλῆξεν δὲ μετάφρενον εὐρέε τ' ὤμω
χειρὶ καταπρηνεῖ, στρεφεδίνηθεν δέ οἱ ὄσσε [3]).

Und nun löst sich ihm die Rüstung und er wird erschlagen; es erfolgt der Kampf um seinen Leichnam und die Flucht der Griechen in das Lager und die Troer halten die Nacht über das Schlachtfeld besetzt [4]). So hat

---

1) Hom. Theol. p. 142. 2) Π 779 f. 3) Π 786—792. 4) Die Flucht in den Versen Ρ 722—761, das Lagern der Troer auf dem Schlachtfelde Σ 243—314.

sich also nach dem Willen des Zeus der Sieg für diese entschieden, von einem wirklich eingetretenen ὑπὲρ μόρον kann daher nicht die Rede sein. Apollons Eingreifen in die Handlung hat diesen Umschlag herbeigeführt und den Willen der Götter zur Ausführung gebracht, daher ist auch diese Stelle vollkommen analog der früher angeführten:

Ἀργεῖοι δέ κε κῦδος ἕλον καὶ ὑπὲρ Διὸς αἶσαν
κάρτεϊ καὶ σθένεϊ σφετέρῳ· ἀλλ' αὐτὸς Ἀπόλλων
Αἰνείαν ὤτρυνε,

nur dass hier der Wichtigkeit des Momentes und der Lebhaftigkeit der Erzählung gemäss der Ton ein breiterer ist: es tritt zwischen die beiden Sätze, welche die Uebermacht der Achäer und das schicksalsgemässe Eingreifen des Gottes erzählen und welche an ähnlichen Stellen unmittelbar auf einander folgen, die Schilderung des Angriffes des Patroklos, den wir kurz vor seinem Tode noch als einen der ersten Helden des Achäerheeres kennen lernen. Also nur die Form ist eine andere, der Gedanke ist ganz derselbe, wie in den früher angezogenen Stellen.

Die zweite Stelle, durch welche Naegelsbach die Wirklichkeit des ὑπὲρ μόρον bewiesen haben will, sind am Eingange der Odyssee die Worte des Zeus:

ὢ πόποι, οἷον δή νυν θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται·
ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι, οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν·
ὡς καὶ νῦν Αἴγισθος ὑπὲρ μόρον Ἀτρείδαο
γῆμ' ἄλοχον μνηστήν, τὸν δ' ἔκτανε νοστήσαντα,
εἰδὼς αἰπὺν ὄλεθρον, ἐπεὶ πρό οἱ εἴπομεν ἡμεῖς,
Ἑρμείαν πέμψαντες ἐύσκοπον ἀργεϊφόντην,
μὴ αὐτὸν κτείνειν μήτε μνάασθαι ἄκοιτιν [1]).

Um diese in der Tat merkwürdige Stelle zu erklären, müssen wir etwas weiter ausholen. Wir haben früher,

---

[1]) α 32—39.

wenn auch nur vorübergehend, im Wesen der homerischen Gottheit das ethische Princip kennen gelernt, wir haben gesehen, dass man auch damals schon die Götter als Belohner des Guten, als Bestrafer des Bösen auffasste [1]. Wenn wir nun den Widerspruch ausser Acht lassen, der dadurch hervorgerufen wird, dass der Dichter der epischen Handlung zu Liebe die Götter zugleich als Bewahrer und Verletzer der sittlichen Gesetze darstellt, und bloss jene ethische Richtung der homerischen Gottheit in das Auge fassen, so werden wir sofort einsehen, dass das Böse und Gute im Menschen ausserhalb des Willens der Gottheit liegen müsse, das heisst, dass diese darauf keinen Einfluss nehmen dürfe, um eben dann das Gute belohnen, das Böse bestrafen zu können.

Es kann also nicht Bestimmung oder Wille der Götter sein, dass der eine fromm, der andere gottlos sei, sondern die Frömmigkeit oder Gottlosigkeit muss in den Menschen selbst ihren Urquell haben; aber Bestimmung und Wille der Gottheit ist es, dass der Böse Böses, der Gute Gutes erleide. Doch wie unsere Stelle zeigt, kann mit diesem ein anderer Wille der Gottheit in Collision geraten, der nemlich, die Sterblichen nur Gutes erleiden zu lassen, und wenn sich auch dieser Wille so unumschränkt nirgend mehr ausgesprochen findet, so wissen wir doch, dass die Götter in dem Menschengeschlechte ihre besonderen Lieblinge haben, denen gegenüber uns ein solcher Wille doch nur natürlich scheinen kann. Tritt also eine derartige Collision des Willens der Gottheit ein, so kann und darf doch nur derjenige überwiegen, welcher auf der ethischen Seite ihres Charakters beruht, das heisst, die Götter werden auch ihre Lieblinge bestrafen, wenn sie Böses tun. Man kann dies insoferne ein ὑπὲρ μόρον nennen, als sie es nur ungerne tun, in

---

[1] Sieh p. 19 f.

der Tat aber ist es keines, da es auf einem mächtigeren Willen der Gottheit beruht, dem sich der andere, persönliche Wille fügt.

Einen derartigen oder ähnlichen Conflict sehen wir auch sonst eintreten; ich erinnere nur an das von Naegelsbach ebenfalls nicht ganz richtig gedeutete Zögern des Zeus beim Tode des Sarpedon und Hektor [1]). Es ist ein allgemeiner Wille der Gottheit, dass alle Menschen sterben, ein besonderer, seine Lieblinge leben zu lassen. Zeus kann diesen letzteren in Ausführung bringen, es hindert ihn nichts und Here ebenso wie Athene erkennen seine Macht, dies zu tun, an. Aber der Rücksicht auf das allgemeine muss das besondere weichen; es wäre eine Ungerechtigkeit gegenüber den andern Göttern, deren Lieblinge sterben müssten, und so fallen auch Sarpedon und Hektor dem Tode anheim. Wir könnten mit eben so gutem Rechte behaupten, diese beiden Stellen bewiesen die Wirklichkeit des ὑπὲρ μόρον, wie Naegelsbach dies von den früher angeführten Worten des Zeus behaupten will; doch hier wie dort ordnet sich eben nur der besondere dem allgemeinen Willen der Gottheit unter und Zeus will und tut als Ordner der Welt das nicht, was er vermöge der menschlichen Seite seines Charakters wollte. Ein solcher Conflict im Willen der Gottheit war nach der ganzen Anlage ihres Wesens absolut nicht zu vermeiden; ja er zeugt für den Dichter selbst, der den innersten Kern der religiösen Anschauung seiner Zeit so klar zu erfassen vermochte, der den Zwiespalt in demselben so genau erkannte, dass er ihn in den Taten und Worten seiner Götter uns anschaulich vor Augen führte. Die Mischung aus göttlichen und menschlichen Elementen ist dem Dichter vollkommen bewusst, sie ist nicht ein Fehler ihrer Charakteranlage, sondern eine wesentliche

---

[1]) Π 341 ff. und Χ 167 ff; vergleiche Naegelsbach hom. Theol. p. 135 f.

Eigentümlichkeit derselben und nur durch sie konnte der homerische Mensch sich den Wesen, welche sein Geschick leiteten, so nahe verwandt fühlen, dass er sie aus olympischen Höhen herniedersteigen liess auf irdische Gefilde, hier mit ihm zu streiten und zu kämpfen. Die Menschheit in der Zeit ihrer Kindheit hatte die unmittelbarste Nähe der Gottheit eben so nötig, wie ein jedes andere Kind, das überall die Spuren der Tätigkeit Gottes sucht, dessen Unsichtbarkeit es nicht zu fassen vermag. Und wie sich bei Homer als Folge der Vereinigung von göttlichen und menschlichen Eigenschaften ein Zwiespalt des Willens in der höchsten Gottheit klar ausspricht, so kommt er auch bei den übrigen zur Geltung. Haben wir früher gefunden, dass Zeus als der Schicksalsspender κατ' ἐξοχήν aufgefasst wurde, dass sein Ratschluss, sein Wille die Geschicke der Menschen leite [1]), so wären wir zunächst befugt zu glauben, dass die übrigen Götter zu Folge des Untertanenverhältnisses, in welchem sie zu Zeus stehen, sich seinem Willen jederzeit fügen und durch pünktlichen Gehorsam ihn in dem schweren Geschäfte der Weltregierung unterstützen, und in der Tat finden wir sie nicht selten als Diener und Helfer des obersten Gottes dargestellt [2]). Aber wie in Zeus selbst der ethische Wille, wenn ich so sagen darf, seinem persönlichen widerstreitet, so tritt ein solcher Conflict auch bei den übrigen Olympiern zu Tage, nur dass bei ihnen der ethische Wille durch den Willen des Zeus vertreten wird. Sie besitzen nicht den weiten Blick des höchsten Gottes, nicht seine Mässigung, die ihn in sich selbst jenen Kampf ausstreiten und seine Person mit ihrem

---

[1]) Sieh p. 41 f. [2]) So zunächst Hermes, den Götterboten, der durch die Vollziehung der Aufträge des Zeus oft wesentlich in die Handlung eingreift, wie bei der Entlassung des Odysseus (ε 28—150), bei der Geleitung des Priamos (Ω 333—469); aber auch Apollon (O 220 ff.) und besonders häufig Athene in der Odyssee.

besonderen Begehren und Wünschen dem Wole des allgemeinen unterordnen lässt, vielmehr muss dieser sich mit seiner ganzen physischen Kraft auf Seite seines das ganze Weltall berücksichtigenden Wollens stellen, um sie zur Unterordnung zu zwingen [1]), und dass sie auch dann ihre persönlichen Wünsche nur mit einer gewissen Resignation aufgeben, dass sie in Klagen gegen die nach ihrer Anschauung tyrannische Macht ihres Herrschers ausbrechen werden, das können wir gemäss der Lebhaftigkeit uud Ungebundenheit ihres Charakters doch nur natürlich finden. Erscheinen die Götter als Vollzieher eines Schicksalsbeschlusses, der ihren eigenen Wünschen widerspricht, so sind sie dadurch keineswegs zu Werkzeugen der μοῖρα geworden [2]), sondern sie fügen sich derselben als dem Willen des Zeus. Poseidon spricht dies klar und deutlich aus, wenn er die ihm sicher wiederstrebende Rettung des Aeneas mit den Worten rechtfertigt:

> ἀλλ' ἄγεθ' ἡμεῖς πέρ μιν ὑπὲκ θανάτου ἀγάγωμεν,
> μή πως καὶ Κρονίδης κεχολώσεται, αἴ κεν Ἀχιλλεὺς
> τόνδε κατακτείνῃ· μόριμον δέ οἵ ἐστ' ἀλέασθαι [3]).

Es ist nicht Resignation gegenüber einer über den Göttern und ausser Zeus stehenden Schicksalsmacht, wie Naegelsbach will [4]), wenn Hera an die Aufforderung, dem Achilleus beizustehen, die Bemerkung knüpft:

> ὕστερον αὖτε τὰ πείσεται, ἅσσα οἱ αἶσα
> γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ [5]),

sondern es ist Resignation gegenüber ihrem mächtigen Gemahle, dem zu widerstreben sie nicht Kraft genug hat. Gerade bei Hera spricht sich diese Resignation dem Willen des Zeus gegenüber häufig genug aus, zum Beispiel, wenn sie zu den versammelten Göttern sagt:

---

[1]) Vergleiche den Anfang von Θ und daselbst 399—408, 447—456, O 14—38, 158—167; A 565—567 und 586—594. [2]) Naegelsbach hom. Theol. p. 135—139. [3]) Υ 300—302. [4]) a. O. p. 136. [5]) Υ 127 f.

νήπιοι, οἳ Ζηνὶ μενεαίνομεν ἀφρονέοντες.
ἢ ἔτι μιν μέμαμεν καταπαυσέμεν ἆσσον ἰόντες,
ἢ ἔπει ἠὲ βίῃ· ὁ δ᾽ἀφήμενος οὐκ ἀλεγίζει
οὐδ᾽ ὄθεται· φησὶν γὰρ ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι
κάρτεΐ τε σθένεΐ τε διακριδὸν εἶναι ἄριστος.
τῷ ἔχεθ᾽, ὅττι κεν ὔμμι κακὸν πέμπῃσιν ἑκάστῳ [1]).

Dem Willen des Zeus also können selbst die Götter sich nicht entziehen und ihr ohnmächtiger Widerstreit gegen denselben macht das Götterleben in den homerischen Gedichten zu einem so reich bewegten: da können alle Leidenschaften sich frei entfalten, da zeigt der Gott seine ganze unermessliche Kraft, um sich schliesslich, vielleicht durch des Zeus Blitzstrahl gebändigt, dem Willen des Herrschers zu fügen. Und da nun die μοῖρα und αἶσα von Zeus ihren Ursprung haben und mit seinem Willen übereinstimmen oder vielmehr sein Wille sind, so hat der herodotische Satz: τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῷ schon bei Homer volle Geltung, aber freilich nur in dem Sinne, dass die Götter sich dem Willen des Zeus fügen müssen [2]).

Doch sehe ich mich zum Schlusse noch genötigt, mit wenigen Worten einem Einwurfe zu begegnen, den man vielleicht sogar mit Recht gegen meine Darlegung erheben könnte. Ich habe nemlich früher nachgewiesen, dass das theoretisch geglaubte θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται bei Homer sich nicht praktisch betätige, das heisst, dass den Göttern zwar die Allmacht zugeschrieben würde, aber in Wahrheit nicht zukäme; diesem Satze nun scheint die eben erwähnte Uebermacht des Zeus, durch welche er die Götter und Menschen zwingt, seinem Willen Folge

---

[1]) O 104—109, vergl. noch Θ 427—431, O 35—46 und Poseidons Worte in Θ 208—211. [2]) Herodot I 91; dass ich natürlich nicht glaube, Herodot habe diese Worte in dem oben genannten Sinne genommen, brauche ich wol nicht besonders zu bemerken.

zu leisten, zu widersprechen. Wir haben jedoch hier genau dasselbe Verhältnis, das wir früher in Bezug auf den Widerstreit des ethischen und persönlichen Willens in der Gottheit constatiren mussten. Zeus ist allmächtig als Weltordner und Schicksalsspender, insoferne er eben das will, was zur Aufrechthaltung der Weltordnung nötig ist; insoferne er aber auch seinen persönlichen Willen hat, der jenem widerspricht, hört seine Allmacht auf. Da nun der persönliche Wille jenem andern sich unterordnet, kann der Dichter von der Allmacht des Zeus sprechen, weil er eben die Kraft besitzt, in Rücksicht auf das allgemeine seinen besondern Willen nicht zur Ausführung bringen zu wollen; aber freilich ist diese Allmacht nur eine theoretische, da eben Zeus seinen persönlichen Willen hat, den er nicht vollführen kann oder mag. Das θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται könnte nur dann ohne jede Einschränkung Geltung haben, wenn auch nicht einmal die Denkbarkeit eines solchen Willens, der bloss seinen persönlichen Neigungen Rechnung trägt, möglich wäre. Was nun bei Zeus sich in und an seiner eigenen Person vollzieht, das tritt bei den übrigen Göttern noch viel klarer zu Tage, weil diesen der ethische Wille in der Person des Zeus verkörpert entgegentritt; kämpft dieser bloss in der eigenen Brust, so treten jene mit dem donnerfrohen Gotte selbst in Kampf, aber hier wie dort kommt jedesmal das allgemeine dem besondern gegenüber zum Siege.

Es war also meine Absicht, im strengsten Zusammenhange das Wesen der Götter und des Schicksals bei Homer einer Betrachtung zu unterziehen; als Resultat hat sich ergeben, dass, wie die ganze Charakterzeichnung der Götter sich mit der Idee einer über ihnen waltenden Schicksalsmacht nicht vertragen kann, eben so auch der Gebrauch der bei Homer zur Bezeichnung des Schicksals verwendeten Wörter an keiner Stelle dazu zwingt, eine ausserhalb der Götter stehende Schicksals-

macht anzuerkennen, dass vielmehr Zeus als der Schicksalsspender und jede Lebenslage als seine Schickung aufgefasst werden, der sich Menschen und Götter auf gleiche Weise fügen müssen. „μοῖρα und Gottes Wille oder Wirken ist eins" hat bereits Welcker in seiner griechischen Götterlehre gesagt und ich glaube nicht besser schliessen zu können, als indem ich das Endergebnis meiner Untersuchung mit den Worten dieses ausgezeichneten Gelehrten wiederhole.

Zu pag. 11, Anm. 1 muss ich nachträglich bemerken, dass sich gegen meine dortige Behauptung O 187 Rhea ausdrücklich als Mutter des Zeus erwähnt findet, welche Stelle mir entgangen war. Doch glaube ich, dass diese vereinzelte Anführung meiner gegen Naegelsbachs Ansicht, als hätte schon Homer geglaubt, dass Athene aus dem Haupte des Zeus hervorgegangen sei, gerichteten Bemerkung keinen Eintrag machen könne. Sicher wird zugestanden werden müssen, dass Homer den Vater einer Person viel häufiger erwähnt als die Mutter; ja er geht darin so weit, dass er sogar den Namen des Stiefvaters erwähnt und doch den der Mutter verschweigt, wenn z. B. E 386 von παῖδες 'Αλωῆος oder 392 von dem παῖς 'Αμφιτρύωνος gesprochen wird. Wenn also nun die Anführung des Namens des Vaters das gewöhnliche ist, der Name der Mutter aber nur selten erwähnt wird, wenn die Mutter des höchsten Gottes nur ein einziges Mal in den homerischen Gedichten genannt wird (Rhea wird zwar noch Ξ 203 genannt, aber nicht als Mutter des Zeus), so kann uns doch der Umstand, dass einer Mutter der Athene nirgend gedacht wird, nicht so auffällig erscheinen, dass wir aus diesem einzigen Grunde annehmen sollten, Homer habe bereits den zuerst bei Hesiod Theog. 924 ff. sich findenden Mythos gekannt. Was Naegelsbach p. 105—109 entwickelt ist sehr schön und geistreich,

aber nicht überzeugend, besonders wenn wir bedenken, dass die Geburt aus dem Haupte des Zeus unbedingt auf die Stellung der Athene als Beschützerin der Künste und Wissenschaften, als der personificirten Weisheit hinweist. Nun nimmt aber Athene diese Stellung bei Homer nicht ein, sie ist beinahe ausschliesslich Kriegsgöttin; nur an sehr wenigen Stellen wird sie als Schirmerin weiblicher Kunstfertigkeiten (I 390, β 116) und im Vereine mit Hephaistos der Goldschmiedekunst (ζ 232, φ 160) genannt. Die Umwandlung aus einer Göttin des Krieges in eine Göttin der Weisheit und Wissenschaft fällt also erst in die Zeit nach Homer und so wird wol auch die Erfindung des Mythos, der erst dieser neuen Bedeutung entspricht, nach ihm fallen müssen.

Zu Γ 880 σὺ γὰρ τέκες ἄφρονα κούρην bitte ich schliesslich noch O 197—200 vergleichen zu wollen.



